AUTHOR:

SEYDEL, RUDOLF

TITLE:

DER FORTSCHRITT DER METAPHYSIK UNTER...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1861

Master Negative #

91-80206-8

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

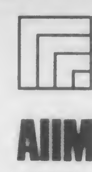
Seydel, ~~Georg Karl~~ Rudolf. 1835-92.
Der fortschritt der metaphysik unter den ältesten ionischen philosophen...
Leipzig 1861. O. 6+[2]+68 p.

See Next Card

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8-23-91 INITIALS MT
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

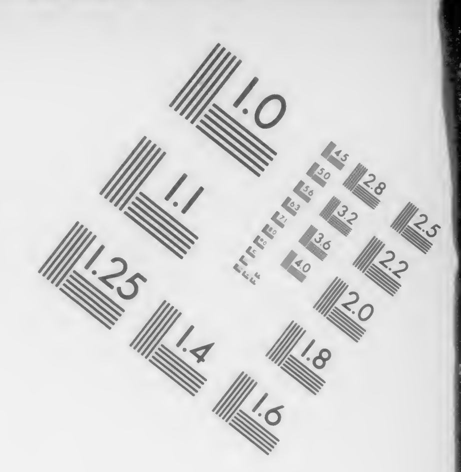


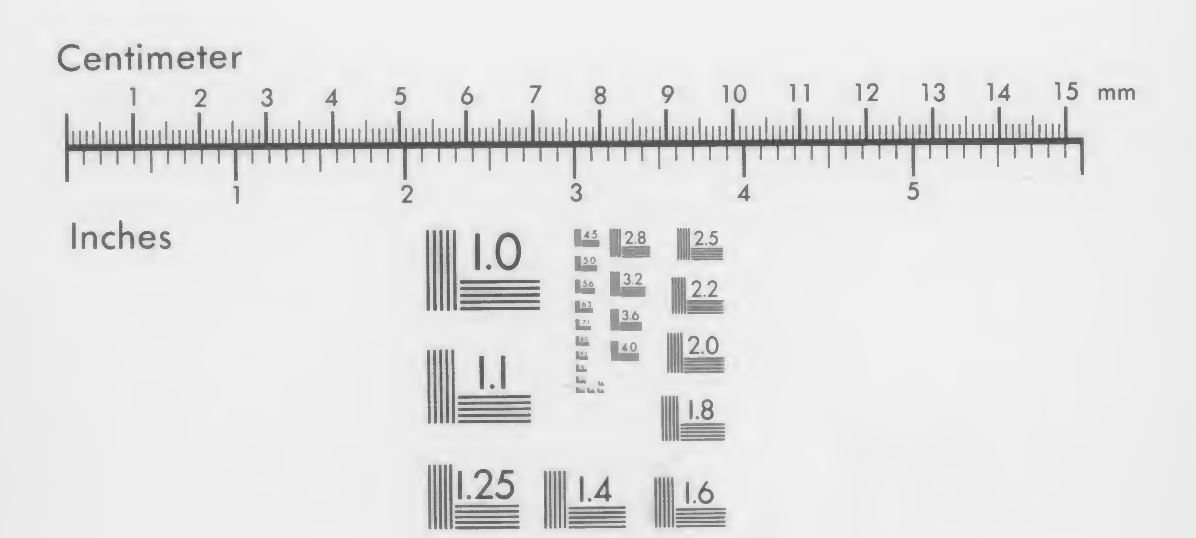
AIIM

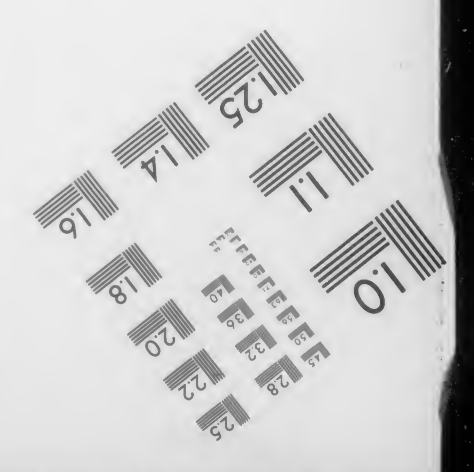
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202



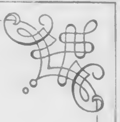




MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.





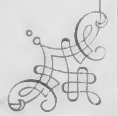
Der Fortschritt der Metaphysik unter den ältesten ionischen Philosophen.

Eine geschichtphilosophische Studie

von

Rudolf Seydel,
Dr. phil. und Privatdocent der Philosophie an der Univ. Leipzig.

Leipzig.
Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel.
1861.

Der Fortschritt der Metaphysik unter den ältesten ionischen Philosophen.

Eine geschichtphilosophische Studie

von

Rudolf Seydel,
Dr. phil. und Privatdocent der Philosophie an der Universität Leipzig.

Leipzig,
Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel.
1861.

Vorwort.

Es scheint nöthig, dieser Studie, die zunächst als Habilitationsschrift gedient hat, jetzt, wo sie auf den offenen Markt der philosophischen Literatur sich wagen will, noch ein kurzes Wort der Erklärung ihres Namens mitzugeben, des Namens einer „geschichtphilosophischen", den sie sich auf den ersten Seiten beigelegt hat.

Es möge entschuldigt werden, daß dieser Name, der sonst wol die höchste und allseitigste Behandlung des Geschichtstoffes bezeichnen soll, hier nur für die eine Seite solcher Behandlung gebraucht ist, welche der empirischen Geschichtsbehandlung als der andern Seite im Eingange entgegengesetzt worden. Bei solchem Gegensatze, wie er zwischen Empirie und Philosophie, wenn ihre Begriffe ganz rein gefaßt werden, stattfindet, konnten wir Geschichtphilosophie nur diejenige Wissenschaft nennen, welche den Geschichtstoff nach den Gesichtspuncten der reinen Philosophie betrachtet und aussondert, nicht jene höchste, in welcher allen empirischen chronologisch-historischen Rücksichten ungeschmälert und in gleicher

Strenge wie den philosophischen ihr Recht würde. Offenbar, wenn es eine einseitig empirische Geschichtforschung gibt und eine nicht minder einseitige philosophische, so ist die höchste und letzte Form der Geschichtwissenschaft Beides zugleich, also nicht mehr einseitig. Die empirische Historie bleibt ganz beschränkt auf das Erscheinende oder Phänomenale, und schreitet rückwärts nur bis zu einem gleichfalls in die Erscheinung fallenden oder fallen könnenden Causalnexus. Die philosophische, in obiger Umgrenzung, würde mit der Voraussetzung, daß alles Erscheinende nur Erscheinung eines solchen Wesens ist, das metaphysischer Bezeichnung fähig, das Gegebne unter Allgemeinbegriffe der Metaphysik subsumiren, also das Raumzeitliche betrachten in seiner Unzeitlichkeit und Unräumlichkeit. Wäre so zur Erscheinung das tiefste Wesen gewonnen, so wäre es erst möglich geworden, den raumzeitlichen Verlauf in der Weise zu verfolgen, daß das Werden der Erscheinung aus dem Wesen in jedem Momente und an jedem Orte nach der Reihe beobachtet und enthüllt würde. Dies ist dann die Geschichtwissenschaft, wie sie numeris omnibus absoluta heißen kann, wo ihr kein Name mehr zukommt, der noch einen Gegensatz hat, wie empirisch oder philosophisch.

Unsre Aufgabe sollte hier also nur sein, dem vorliegenden empirischen Erscheinungsstoffe auf den tiefsten Grund zu sehen. Grund ist etwas Anderes als Ursache. Die Ursachen, durch welche im denkenden Individuum sich bestimmte Anschauungen und Theorien bilden, sind äußere Einwirkungen auf dasselbe; der Grund aber, aus welchem ihm solche Anschauungen und Theorien aufsteigen, ist das tiefste Innere seines Wesens. Die Ursachen selbst lassen sich wieder zurückverfolgen auf den innern Grund, der sie erzeugte, oder den sie im Anderen aufregten, weil er im Wesen Eins war mit ihrem eignen Grunde. So

sollen nach Vieler Meinung Religion und Staat, Boden und Klima, Abstammung und persönliches Geschick die Factoren sein, durch deren Zusammenwirken Philosophie und Glaube des Menschen sich erzeugen und ihre eigenthümliche Gestalt gewinnen. Allein Religion und Staat und Lebensschicksal, soweit sie bedeutsam sind, offenbaren nur in andrer Form eben dasselbe Innere, dessen Abdruck das Weltbild und die Idee vom Göttlichen ist, die im Denkenden sich ausgebildet: und wieder die Zustände und Wirkungen der umgebenden und leiblichen Natur sind parallel zu jenen geistigen, als die Wiederkehr entsprechender Erscheinungen auf anderem Gebiet, welche jenen nur so gleichen, wie von derselben Mutter die Töchter den Söhnen. Wir werden daher wol solche Parallelen ziehen, und werden nicht versäumen zu bemerken, wie die Eigenbildung und Gestaltung, die sich im Centrum aller jener Ausstrahlungen findet, auf den Radien sich fortpflanzt und ihr Spiegelbild in je andrer Färbung an jedem Puncte der Peripherie erzeugt; wir werden aber nicht, anstatt das Centrum aufzusuchen, nur die wenig bedeutende Wirkung, die von Radius zu Radius übergeht, betrachten, oder etwa einen Umlauf des Einflusses von Punct zu Punct der Peripherie für die in dem ganzen Kreise wichtigste oder die einzige Bewegung halten.

Die empirische Geschichtforschung hat nur die Peripherie zum Gegenstande; der philosophischen dient die Peripherie lediglich, um durch sie hindurch auf den verschiedensten Radien überall zum Centrum durchzudringen; die absolute Geschichtwissenschaft würde, wie das Geschehen selbst, von dem nun bekannt und durchsichtig gewordenen Centrum aus stetig auf allen Radien bis an die äußerste Oberfläche des Umkreises sich vorwärts bewegen.

Soviel möge genügen, um das Mißverständniß abzuleiten, als hielten wir die in der Schrift gehandhabte Geschichtsbetrachtung, mit ihrer ausdrücklichen Hinwegsetzung über die zeitliche Ordnung der Dinge, für die letzt- und höchstmögliche oder allein wissenschaftliche.

Wir schließen mit dem Wunsche, daß etwaige Verfehlungen des Rechten im Einzelnen nicht hinderlich seien der gerechten Würdigung einer Intention, für die wir unsers Wissens die erste Probe geben, und die wir so bezeichnen möchten: für das geheime Etwas, welches die denkenden Individuen aus der Tiefe ihrer Natur heraus, sei es mit dämonischer oder mit religiöser Macht, zu einer bestimmten Lebens-, Welt- und Gottesansicht hindrängt und dabei häufig bis zum Märtyrerthum festhält, den letzten metaphysischen Ausdruck zu suchen.

Gohlis, im November 1860.

Der Verfasser.

Der Fortschritt der Metaphysik unter den ältesten ionischen Philosophen.

„Das Wasser, dieses erstgeborne Kind luftiger Verschmelzungen, kann seinen wollüstigen Ursprung nicht verläugnen, und zeigt sich als Element der Liebe und der Mischung mit himmlischer Allgewalt auf Erden. Nicht unwahr haben alte Weisen im Wasser den Ursprung der Dinge gesucht, und wahrlich sie haben von einem höhern Wasser als dem Meer- und Quellwasser gesprochen."

Novalis, die Lehrlinge von Saïs.

Der Titel gegenwärtiger Abhandlung ist um der Kürze willen unbestimmter gefaßt, als unser Vorhaben an sich selbst es rechtfertigt. Wir beabsichtigen in Wahrheit zur Auffassung des Fortschrittes der Metaphysik innerhalb der angezeigten Grenze nur die Mittheilung eines neuen Gesichtspunctes. Im Wesentlichen also beschränkt bleibend auf die Lehren über den Einen Gegenstand der Metaphysik, an welchen dieser Gesichtspunct sich anknüpft, werden wir im Bereiche anderer Probleme und Lehren gleichsam nur die Spiegelung des Fortschrittes beobachten, den wir für jenes Eine Erkenntnißobject in der Schule des ionischen Hylozoismus gethan finden. Auch was von anderen Gesichtspuncten her in Bezug auf dasselbe Object als Errungenschaft der Glieder dieser Schule gerühmt worden, möchten wir nur soweit und in solchem Sinne wiederholen. als es die historische Anknüpfung unserer Arbeit erfordert. Denn wollten wir Streit führen mit Solchen, die da Rückschritt nennen was uns Fortschritt heißt, so würde dies mit Frucht nur geschehen können, wenn wir eingehend unsern eigenen philosophischen Standpunct vertheidigten, und nicht minder würde die Auseinandersetzung mit den über den Fortschritt Gleichdenkenden zur metaphysischen Abhandlung werden, indem sie den Gesichtspunct, den wir vorgezogen, entweder als den höheren rechtfertigen müßte, in welchem die von Anderen gewählten mitenthalten, oder als einen von vielen möglichen, den anderen beigeordneten und gleichberechtigten. Solches Alles scheint besser gar nicht zu geschehen als andeutungsweise.

Eine fernere Einschränkung unseres Themas gewinnen wir, wenn wir die besondere Wissenschaft namhaft machen, der wir unsre Ergeb-

nisse anbieten. Dies ist offenbar nicht die empirische Geschichtforschung als solche, in der absoluten Reinheit ihres Begriffs aufgefaßt. Dem Historiker, den wir in solcher Unvermischtheit entgegensetzen dem reinen Philosophen, liegt ob, den Thatbestand zu erörtern in seiner localen und chronologischen, raumzeitlich wirklichen Bestimmtheit, und ihn zurückzuverfolgen am Leitseile empirischer Causalität, nicht, ihn vorwärtszuverfolgen in der Richtung teleologischen Werdens, ihn zu vergleichen mit Ideen als den Augenpuncten oder Strebzielen des Geschehens. Aber auch die reine Philosophie können wir hier nicht im Sinne haben. Denn der Philosoph als solcher prüft die Geschichte der Meinungen unmittelbar auf ihren eigenthümlichen Zweck, der zugleich sein eigener ist, auf den Zweck der Erkenntniß des Wahren; und so fehlt ihm der Anlaß, die Erscheinungen nach ihrem Verhalten unter sich selbst zu behandeln, ihrer Gleichheit und Verschiedenheit nachzuspüren, wie ihrer Abfolge und Gruppirung. Darum, obgleich wir sichtlich dem Philosophen verwandter sind in unserem Vorhaben, bestimmen wir dennoch unsre Ergebnisse nicht diesem als solchem. Wir bestimmen sie vielmehr dem Philosophen, sofern er selbst Historiker ist, dem Geschichtphilosophen.

Soll diese Vorbemerkung uns schützen gegen Ansprüche, die wir hiernach nicht zu erfüllen hatten, gegen Folgerungen, die wir selbst nicht zu ziehen begehren würden, so scheint nöthig näher anzudeuten, was uns Geschichtphilosophie heiße. Philosophie aber als solche, reine Philosophie, ist uns gleichbedeutend mit Metaphysik, als deren Inhalt uns die reinen Ideen gelten, d. i. diejenigen, welche durch freies Sichselbsthervorbringen und Sichselbstempfangen vom Denksubjecte erzeugt werden können, und auf keine andere Weise erzeugt sind, wo sie nur auftreten, auch wo ihre Erzeugung von äußeren veranlassenden Ursachen sich abhängig erwiese. Stehen nun der Metaphysik gegenüber die Wissenschaften der Erscheinung als solcher, der Natur und Geschichte, so ist der Versuch möglich, in der Erscheinung die Verwirklichung jener reinen Ideen zu finden, die Erscheinung und die Ordnung der Erscheinungen zu vergleichen mit der Idee und der Ordnung der Ideen, ob nun das Wirkliche dem Ideellen gleich oder ungleich erfunden werde oder theilweise Beides. Also gibt es Zweige der Wissen-

schaft, welche, zwischen Metaphysik und Empirie solcherweise vermittelnd, beide voraussetzen, um sie irgendwie zu verknüpfen: Naturphilosophie und Geschichtphilosophie. Die empirische Geschichtforschung, sahen wir, würde unsern Stoff als raumzeitliche Erscheinung behandeln, nach localen also und chronologischen, ethnographischen und biographischen Zusammenhängen. Aber auch die Ideen der Metaphysik haben ihr Werden und Geschehen, innerhalb dieses ihre Stadien und Successionen, wie das raumzeitlich Wirkliche. Ob nun und wieweit die begrifflichen Reihen übereinkommen mit den chronologischen, die ideellen Gruppen mit den ethnographischen und localen, die metaphysischen Diadochien mit denen von Lehrer zu Schüler: dies hat Geschichtphilosophie zu untersuchen. Eine Verirrung ist es, wenn diese Wissenschaft Übereinstimmung als durchgängig und nothwendig voraussetzt zwischen Ideellem und Wirklichem. Vielen, welche, wie unausbleiblich, unter solcher Voraussetzung die geschichtliche Wahrheit entstellt sahen, war jedwede Geschichtphilosophie fortan verleidet, und sie verwarfen das Urbild an Stelle des Zerrbilds. Die wahre Geschichtphilosophie setzt jene Übereinstimmung nur voraus als eine theilweis mögliche und nothwendige; denn das Wirkliche der Geschichte gilt ihr zwar als durchdrungen, nicht aber als aufgesogen vom Ideellen, und als durchdrungen vom Ideellen nicht in einer, sondern in vielen sich durchkreuzenden Richtungen: also daß es niemals gelingen kann, das, was in Einer solchen Richtung die begriffliche Folge fordert, vollständig erfüllt zu finden in dem Chaos des Wirklichen. Daher sind Übereinstimmung und Abweichung zwischen Ideellem und Wirklichem dem Geschichtphilosophen gleichmäßig willkommen, und der Ausfall des Einen würde ihm ebenso befremdlich sein müssen wie der Ausfall des Anderen.

Setzt nun Geschichtphilosophie nach dieser Auffassung zweierlei voraus, eine Metaphysik auf der einen Seite, auf der andern ein empirisches Material, einen herausgeläuterten Thatbestand, so hat sie ihr eigenthümliches Thun auch im einzelnen Falle nach dieser doppelten Rücksicht einzuleiten: Rechenschaft zu geben nämlich über den empirischen Stoff, den sie als Thatbestand anerkennt, und die metaphysischen Ideen auszusprechen, deren Spur sie in solchem Thatbestande zu

suchen geht. Nun ist jene Rechenschaft zwar natürlicherweise unabhängig von allen Ideen und Gesichtspuncten, welche geschichtphilosophisch auf ihren Stoff angewandt werden; denn der empirische Stoff ist an sich selbst für unsre Wissenschaft das Erste, und vermittelt auch meist erst die Auffindung und klare Bestimmung des ideellen Gesichtspunctes: allein in der Darstellung dürfte besser eine vorläufige Benennung des ideellen Gesichtspunctes vorausgehen, sowie des Gegenstandes der Metaphysik, an welchen dieser sich anknüpft. Wir erklären also zunächst, daß wir zu diesem Gegenstande die Bestimmung des Urseienden, Ewigen oder Absoluten gewählt haben, die ihm zu ertheilen ist nach seiner Grundwesenheit oder seinem Was. Der ionische Hylozoismus also ist uns eine bestimmte Art und Richtung in der Entscheidung über das Was des Urseienden. Die gesammte Möglichkeit aber von Bestimmungen der Grundwesenheit, für das Seiende überhaupt und also für das Urseiende zugleich, läßt sich ansehen als eine stetige Reihe, deren Anfang die Materialität, schlechthin und unvermischt, deren Ende in gleicher begrifflicher Reinheit die Geistigkeit bildet. Und dieser Weg vom Äußersten zum Äußersten läßt ungeachtet seiner Continuität und Einheit drei Stadien erkennen, die er durchläuft. Im ersten ist die allmähliche Annäherung des Materiellen ans Geistige durchaus beherrscht und überwacht gleichsam von den Ansprüchen der Materie; im letzten, wenn wir vom Ende zurückgehen dem Anfange zu, nimmt der Geist mehr und mehr vom Eigenen der Materie in sich auf, ohne seine Selbständigkeit und Priorität im geringsten daranzugeben; im zweiten aber, dem mittleren Stadium, verbinden sich Geist und Materie dergestalt, wägen dergestalt in ihrem Herrschen sich auf, daß hier das wahrhaft Herrschende sich offenbart als ein Drittes, das weder Materie noch Geist ist, sondern das Beides sein Könnende, und wiederum wird dieses Mittlere innerhalb seines eigensten Gebiets alle Phasen der materiellen Präponderanz durchschreiten gleichwie der geistigen. Obwol wir nun unsrerseits überzeugt sind, daß das in dem Mittleren offenbar werdende Wesen das Eine wahre Wesen ist, dessen mögliche Seinsweisen nur sich darstellen in jener stetigen Reihe von äußerster Materialität bis zu äußerster Geistigkeit, daß also überall wo Geist, irgendwie auch Materie, überall wo Materie, irgendwie auch

Geist ist: so benennen wir dennoch die Wesenheiten jener drei Stadien der Kürze halber nach ihrem Vorwiegenden, als Materie auf der einen Seite, Geist auf der andern, und das Mittlere, für welches wir die Bezeichnung wählen: das Seelische. Das Urseiende des ionischen Hylozoismus ist hiernach materieller Natur. Sind aber dem Gesagten zufolge unter herrschender Materialität Annäherungen denkbar und gefordert an die Sphäre des Seelischen, welche dadurch geschehen, daß die Materialität gemildert, temperirt wird durch Geistigkeit, oder metaphysischer gesagt, dadurch daß fortschreitend Kategorien des Geistigen sich den immerhin übergreifenden der Materie ansetzen, so bestimmt sich der Charakter der genannten Schule näher durch den Grad der Geistigkeit ihres materiellen Absoluten, d. i. durch die Bezeichnung der Kategorien des Geistes, die es sich zugesellt hat. Materie an sich ist besondert und vielfältig, endlich und vergänglich, zufälliges Wirkliche, bewirkt und abhängig, todt und starr, an sich selbst ruhend, nur durch Anderes bewegt, von selbst Nichts bewegend und Nichts bewirkend. Geist aber ist Einheit mit sich selbst und Allgemeinheit, unendlich und ewig, das nothwendig Mögliche, frei wirkend und unabhängig, höchstes Leben und Fließen, bewegend und bewegt nur von sich selbst, Alles bewegend und bewirkend, was bewegt und bewirkt ist. Findet sich hiernach wo ein materielles Princip aufgestellt, das ungeachtet seiner Materialität betrachtet wird als Eines, als Lebendiges, als sich selbst und Anderes bewegend, Alles bewirkend, Alles aus sich erzeugend, wol auch als unendlich ewig und absolut: so scheint an diesem von Materialität nur übrig zu sein soviel eben hinreicht, um es noch nicht würdig zu halten eines höheren Namens. Die beseelte Materie nimmt die Stufe des Übergangs ein von der Materie zum Seelischen, und wiederum die einheitliche beseelte Materie, wie sie als Urseiendes gesetzt wird, grenzt unmittelbar an die Sphäre des Seelischen. Hylozoismus ist die höchste Erscheinungsform des Materialismus, der monistische Hylozoismus die höchste wieder von dieser. Der letzte Name ist es, durch den wir unsre Philosophenschule, in Ansehung der Grundwesenheit ihres Urseienden, bezeichnen; und welche Fortschritte innerhalb dieser Weise der Bestimmung des Urseienden noch geschehen konnten und geschehen sind, und wie sich dieser Fortschritte ideelle

Reihe zur Abfolge des wirklichen Geschehens verhalte: dies ist der Gegenstand unsrer Untersuchung. Nach dem so eben Erörterten aber darf erwartet werden, daß wir den Fortschritt in dem engern Bereiche nach demselben Gesetze betrachten, nach welchem wir den Ablauf der Mittelglieder bestimmten zwischen den Enden der Materie und des Geistes. Soll sich das materielle Eine des monistischen Hylozoismus fortschreitend entwickeln, so kann es dies im Sinne unsers im Vorigen dargelegten Gesichtspuncts durch fortschreitende Hinaufläuterung seiner Materialität zur Geistigkeit, und wiederum dergestalt, daß in dieser Erhebung drei Stadien unterschieden werden können, deren jedes folgende sich erhebt über das vorhergehende wie das Seelische über die Materie und der Geist über das Seelische. Ob und wieweit diesen begrifflichen Stadien die des wirklichen Geschehens entsprochen haben? diese Frage ist der Vorwurf unserer Abhandlung. —

Wir treten nunmehr an unsern Stoff selbst heran. Die Reihenfolge und Abtheilung, in der wir ihn behandeln werden, soll sich fortlaufend rechtfertigen durch unsre historische Interpretation und durch die Anwendung unsers geschichtphilosophischen Gesichtspuncts.

Thales, gewisse Ungenannte des Aristoteles, Anaximandros, Hippon, Anaximenes, Diogenes von Apollonia und Herakleitos sind die Philosophen, welchen wir monistischen Hylozoismus zuschreiben, diejenigen ungerechnet, von denen wir nur wissen, daß sie einem der genannten angehangen. Außerhalb des hier von uns geschlossenen Kreises ist nie ein Philosoph als monistischer Hylozoist genannt worden. Wenn etwa Archelaos mit seinem Lehrer Anaxagoras verglichen ein Monist genannt werden kann, wie z. B. Strümpell in seiner Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen ihn mit Diogenes zusammen unter die Kategorie des monistischen Übergangs zum Atomismus gestellt hat, so ist dies eben nur vergleichungsweise zu nehmen, und auch Strümpell will weder den Archelaos zum Monisten, noch den Diogenes zum Atomisten machen. Wir haben uns also für Keines Ausschließung, vielmehr nur für Derjenigen Aufnahme zu rechtfertigen, deren Lehre von Anderen anders verstanden worden: welches mehrfach der Fall gewesen.

I.

Daß das Urseiende des Thales, das er bekanntlich mit dem Wasser identisch gesetzt hat, aus welchem alles andere Seiende entstehe, bestehe, und worein es wieder zurückgehe, in seinem Sinne ein selbstlebendiges, den Proceß der Erzeugung des einzelnen Seienden von sich beginnendes ist, dies stellen die sicheren und gewichtvollen Zeugnisse des Aristoteles außer Zweifel. Gegen die Meinung Zellers[1]) rechnen wir zu den Zeugnissen dieser Qualität auch die Stelle der Schrift über die Seele[2]), wo der Stagirit den Ausspruch, Alles sei voll von Göttern, auf die Ansicht deutet, daß die Seele dem All zugemischt sei oder es durchdringe: *καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν (τὴν ψυχὴν) μεμῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.* Denn das *ἴσως* scheint die Möglichkeit der im Vordersatze geschehenen Deutung, nicht die Authenticität des Ausspruches als problematisch darstellen zu sollen, so daß wir übersetzen würden: „weshalb wol auch Thales geglaubt hat, daß Alles voll Götter sei". Auch an der von dieser nicht weit entfernten Stelle, wo es heißt: *ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ*, könnte das vorsichtige *ἔοικε* als Beschränkung der Gewißheit der aristotelischen Deutung, nicht der Sicherheit des Ausspruches genommen, und *ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι* übersetzt werden durch „seinen bekannten Aussprüchen zufolge" — denn eine Schrift war von ihm nicht vorhanden; nur fragt sich, ob es ebenso erlaubt wäre, *εἴπερ* zu verstehen als „wenn anders" nicht im Sinne einer ungewissen Aussage, sondern einer Erinnerung an selbstverständlich Gewisses[3]). Noch zweifelhafter würde dieses zweite Wort — der Magnet sei beseelt, weil er das Eisen bewege —, wenn es dem ersten widerspräche, wie es den Anschein hat. Indeß läßt sich denken, daß Thales des Magneten

1) Philosophie der Griechen, 2. Aufl., 1. Bd., S. 152.

2) I, 5.

3) I, 2. — Daß wirklich *εἴπερ* von Aristoteles gebraucht wird wie „da ja bekanntlich", also nur ironisch wie „wenn anders", zeigt in demselben Capitel das über Heraklit gesagte *εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν* sc. *ψυχὴν εἶναί φησιν.*

sich nur habe bedienen wollen als eines Beispiels, um Diejenigen zu überführen, welche seine Ansicht der Allbeseelung durch Entgegenhalten des Starren, als des äußersten scheinbar Unbeseelten, am sichersten zu erschüttern meinten. Darum werden wir nicht, wie Aristoteles, in erster Reihe dies entnehmen aus diesem Worte, daß Thales die Seele durch den Begriff des Bewegenkönnens definirt habe, sondern dieses, daß er den Urstoff und allen aus ihm gewordenen Einzelstoff, bis zum starrsten hinab, ebenso für durchaus beseelt gehalten wie für durchaus seinem Ansich nach wasserartig oder flüssig. Wenn er ferner nach einem anderen Berichte die Pflanzen beseelte lebendige Wesen genannt hat, so war dies nur consequent; und nicht unwahrscheinlicher ist es nach Allem, daß er, wie Clemens von Alexandrien mittheilt, sein Princip als das „weder Anfang noch Ende Habende" mit Auszeichnung Gott oder das Göttliche hieß, wie es ja der griechischen Philosophie ganz geläufig ist, neben dem metaphysischen Ausdrucke ihrer Theorie sich eines entsprechenden theologischen zu bedienen. In derselben Weise können wir von andern unsichern Aussagen diejenigen für eher glaubwürdig halten, deren Inhalt sich im Principe unsers Philosophen in der That eingeschlossen zeigt oder sich natürlich daran knüpft, wie die Unendlichkeit, unendliche Theilbarkeit und Veränderlichkeit des Urstoffs, die Undenkbarkeit des leeren Raums, die Einheit der Welt, die Verdünnung und Verdichtung als Form der Veränderung, und Anderes weiter unten erwähntes[4]).

Unter den Ungenannten des Aristoteles haben wir oben jene Philosophen verstanden, welche nach dem Stagiriten ein Mittleres als Princip setzten, und zwar die Einen ein Mittleres zwischen Wasser und Luft, die Anderen zwischen Luft und Feuer. Beide Bestimmungen auf Einen und denselben Philosophen zu beziehen verbietet uns die für jene Zeit der Philosophie da Alles auf die Wahl des Urelements ankam, zu große Wichtigkeit ihres Unterschieds. Schon aus diesem Grunde können wir weder Anaximander, wie früher namentlich Tennemann, zuletzt noch Haym[5]), noch den Apolloniaten Diogenes, wie

4) Zu den Angaben, welche wir ohne Citat aufführen, verweisen wir auf Zeller a. a. O. Über Thales S. 148—155.

5) In der Ersch- und Gruberschen Encyklopädie s. v. Philosophie S. 26 f.

Schleiermacher[6]) vorgeschlagen, unter jenen Philosophen gemeint glauben. Besser empfiehlt sich die Meinung Hegels, der das Mittlere zwischen Luft und Feuer gar nicht erwähnt, und dem Anaximander nur die Annahme des andern Mittleren zudenkt[7]); wie denn auch bereits im Alterthume das erstere, zwischen Luft und Feuer, mehrfach dem Diogenes vindicirt wurde. Allein, obwol es die Stetigkeit der Entwicklung recht wohl fordern konnte, daß nach Thales, der ein Mittleres angenommen, das keines war, indem es entschieden nach Einer Seite des Gegensatzes neigte, ein Anderer das Mittlere zwischen Wasser und Luft suchte: so sprechen doch auch hiergegen die aristotelischen Aussagen über Anaximander, sowie die Erwägung, daß wol schwerlich der Stagirit unbestimmte und anonyme Mittheilungen gemacht haben wird über Dieselben, von denen er sonst mit Nennung des Namens Bestimmteres berichtet. Überdies wird sich zeigen, daß Anaximander mit der Setzung eines ächten Mittleren, das nach keiner Seite neigt, in der That besser Ernst gemacht hat als Jene, welche durch ihre gewählten Bezeichnungen immer wieder für ein Glied des Gegensatzes Partei wurden. Und in Rücksicht hierauf möchten wir glauben, daß die Meinungen der Ungenannten erst in der Nachfolge Anaximanders aufkamen. Denn wenn das Princip dieses Philosophen als Identität der materiellen Gegensätze von der Seite seiner Diremtion angesehen in der That als ein Mittleres sich ausnimmt zwischen dem Kalten und Warmen: was war natürlicher, als daß weniger speculative unter den Hörern in dem Bedürfnisse verharrten, das Princip, das ohnehin materiell sein sollte, auch sinnlich sich vorzustellen, und, indem sich die Luft sowol kalt ansehen ließ als warm, darin auseinandergingen, ob das Mittlere zwischen Wasser und Luft oder zwischen Luft und Feuer zu stellen? Waren sie so zu dem sinnlicheren Standpuncte des Thales zurückgekehrt, so kamen sie auch wieder auf Verdünnung und Verdichtung als Form des Werdens. Daß Zeller, dessen Argumentation und Auslegung der hergehörigen aristotelischen Stellen wir sonst hier folgen konnten, diese Ansicht der Veränderung für

6) In der Abhandlung über Anaximandros, Werke zur Philos. II, S. 184.

7) Vorless. über Gesch. d. Philos. I, (Werke XIII.) S. 212.

eine Erfindung erst des Anaximenes hält, bestimmt ihn, die Ungenannten zu Nachfolgern dieses Späteren zu machen[8]).

Das Unendliche des Anaximandros, somit unterschieden von den Principien der Ungenannten, war ebenso wie diese ein körperlich gedachtes und hylozoistisches einheitliches Urseiende. Anders als körperlich kann es nach den Angaben des Aristoteles nicht verstanden werden, und ist es auch von Niemand verstanden: nur ist es nöthig, um den Sinn Anaximanders zu fassen, die sinnliche Wahrnehmbarkeit zu scheiden von der Materialität als solcher, so schwer uns auch solche Scheidung angeht; denn, wie sich namentlich in Schleiermachers genannter Abhandlung ausgeführt findet[9]), nur die Materialität überhaupt, nicht die sinnliche Wahrnehmbarkeit, kann unser Philosoph seinem Unendlichen beigelegt haben. Daher hat Strümpell[10]) den rechten Namen getroffen für dieses Princip, wenn er es den reinen Stoff als solchen schlechthin sein läßt. Es ist in der That die Materie oder der Urstoff selbst, in der Allgemeinheit und Einheit gefaßt, wie sie von einem Principe zu fordern ist, aus welchem alles Besondere und Einzelbestimmte erst durch Auseinandertreten des Entgegengesetzten hervorgehen soll. Dieser Urstoff ist unendlich der Ausdehnung oder Quantität nach, unbestimmt und unendlich bestimmbar der Qualität nach. Beide Seiten der Unendlichkeit können wir in dem Ausdrucke *ἄπειρον* enthalten finden. Wäre dieses Wort auf quantitative Unendlichkeit zu beschränken, wie Zeller[11]) gegen Strümpell behauptet, so hätte es wol nicht den stehenden Namen darleihen können für das Urseiende in seiner nunmehr gewonnenen qualitativen Unendlichkeit, auch wenn nicht bereits Thales, wie wir glauben, die quantitative gelehrt hätte. Gegen diese ganze Auffassung aber nun, welche das anaximandrische Princip als einheitlich-hylozoistisches versteht, ist Ritter[12]) aufgetreten, und

8) Über die Ungenannten vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 174—183. Zeller S. 163—168. 189. 193 f.

9) S. 185 ff.

10) a. a. O. S. 29.

11) S. 158. Dagegen zeugt auch das Verständniß der Alten, z. B. wo sie das anaximeneïsche Princip von dem des Anaximander als ein solches unterscheiden, das nur *μεγέθει* ein *ἄπειρον* zu nennen. Stellen bei Zeller S. 179, 3).

12) Gesch. d. Philos. 2. Aufl. I, S. 283 f.

zwar mit einer der unsrigen, die sonst allgemein gilt, schnurstracks entgegenlaufenden Interpretation. Er schreibt unserm Philosophen die Annahme einer unendlichen Vielheit von verschiedenartigen und gleichartigen Urstoffen zu, welche ursprünglich gemischt eine mechanische Einheit bilden, aus der sie ebenso mechanisch durch Entmischung, durch Zusammengehen des Verwandten und Auseinandertreten des Entgegengesetzten und Verschiedenen, das Entstehen des besonderen Seienden herbeiführen: weshalb er denn mit Anaximander die Reihe der „mechanischen" Physiker der ionischen Schule, zu welcher dann auch Anaxagoras und Archelaos gerechnet werden, eröffnet, und ihn somit aus der Zahl der hylozoistischen, nach seiner Bezeichnung „dynamistischen", Jonier entrückt. Diese Ansicht beruht zunächst auf einer gänzlich mißverstandnen Stelle des Simplicius, welche uns gerade als eine kräftige Beweisstelle für unsre Auffassung, zugleich auch für die Verschiedenheit des Anaximander von den Ungenannten, dienen kann. Sie lautet (Phys. 6, b unt., vgl. 33, a, unt.) also: *καὶ ταῦτά φησιν ὁ Θεόφραστος παραπλησίως τῷ Ἀναξιμάνδρῳ λέγειν τὸν Ἀναξαγόραν. ἐκεῖνος γάρ φησιν ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα, καὶ ὅ τι μὲν ἐν τῷ παντὶ χρυσὸς ἦν, γίνεσθαι χρυσόν, ὅ τι δὲ γῆ γῆν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, ὡς οὐ γινομένων ἀλλ᾽ ὑπαρχόντων πρότερον. τῆς δὲ κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἴτιον ἐπέστησε τὸν νοῦν ὁ Ἀναξαγόρας· ὑφ᾽ οὗ διακρινόμενα τούς τε κόσμους καὶ τὴν τῶν ἄλλων φύσιν ἐγέννησαν. Καὶ οὕτω μέν, φησι, λαμβανόντων δόξειεν ἂν ὁ Ἀναξαγόρας τὰς μὲν ὑλικὰς ἀρχὰς ἀπείρους ποιεῖν, τὴν δὲ τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν μίαν τὸν νοῦν· εἰ δέ τις τὴν μῖξιν τῶν ἁπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ᾽ εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτὸν λέγειν, τὴν τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν· ὥστε φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξιμάνδρῳ.* — Das *ἐκεῖνος* im Anfange dieser Stelle müssen wir gegen Brandis[13]) und gegen die Unentschiedenheit Zellers[14]) entschieden auf Anaxagoras beziehen; denn weder, daß

13) Handbuch der Gesch. der griech. röm. Philos. I, S. 131.

14) S. 162.

Anaxagoras dort der Letztgenannte ist, kann uns davon abhalten, noch das in der Nähe gebrauchte *ἄπειρον*, welches eben zu dem Zwecke steht, um die beabsichtigte Hinausführung auf Anaximander vorausahnen zu lassen. Die Ausführlichkeit aber und Vollständigkeit der Darlegung der anaxagorischen Lehre nach ihren zwei Seiten, wie sie im Anfang der Stelle auftritt und gleich darauf zusammenfassend wiederholt wird, spricht so laut für unsre Erklärung, daß jede andre unmöglich scheint. Wir übersetzen demnach: „Und hierin, meint Theophrastos, komme die Lehre des Anaxagoras auf die Anaximanders hinaus. Denn Jener stellt auf, daß in der Scheidung des Unendlichen das Verwandte zusammentrete, und, was Gold war im All, Gold werde, was Erde, Erde, und gleicherweise alles Übrige, als nicht erst Entstehendes, sondern bereits Vorhandenes; als Ursache der Bewegung und des Werdens aber stellte Anaxagoras den Geist auf, von welchem das All jene Scheidung erfuhr, durch die es die Welten und alles besondere Seiende hervorbrachte. Wenn wir nun dies so, wie es gesagt ist, auffassen, meint Theophrast, so würde es scheinen, als habe Anaxagoras u n z ä h l i g e stoffliche Urgründe gesetzt, e i n h e i t l i c h aber nur die Ursache der Bewegung und des Werdens, den Geist, bestimmt: allein, wenn man jene Mischung des All auffassen wollte als e i n h e i t l i c h e q u a l i t a t i v u n d q u a n t i t a t i v u n b e s t i m m t e S u b s t a n z, so hätte Anaxagoras nur z w e i Urseiende angenommen, die unendliche Substanz und den Geist, und so angesehen scheint er seine materiellen Urstoffe ähnlich gedacht zu haben wie Anaximandros". Ritter nun hat sogar nur die erste Hälfte dieser Stelle berücksichtigt, welche ihn bloß negativ, nicht aber die zweite, welche ihn positiv widerlegt, zumal wenn sie, wie es scheint, der *φυσικὴ ἱστορία* des Theophrast wörtlich entlehnt ist. Außerdem stützt sich Ritter darauf, daß Aristoteles das Eine des Anaximander ein *μῖγμα* nennt, und daß durch denselben Gewährsmann feststeht, daß nicht durch Verdichtung und Verdünnung, sondern durch Ausscheidung (*ἐκκρίνεσθαι, ἀποκρίνεσθαι*) die Einzeldinge aus dem *ἄπειρον* entstehen sollten. Dem Erstern halten wir zunächst entgegen, daß in der soeben besprochenen Stelle Theophrast die Auffassung einer *μίξις τῶν ἁπάντων* als einer dynamischen Einheit als möglich bezeugt, daß ferner Aristoteles in

einem oben angezogenen Worte über Thales sich des Wortes *μεμῖχθαι* gleichfalls in einem Sinne bediente, welcher den der mechanischen Mischung gänzlich verließ. Über das *μῖγμα* des Anaximander selbst aber hat sich Aristoteles an einer Stelle der Physik[15]) ausgesprochen, die Zeller wiederum mit Unrecht in zweifelhaftem Lichte gelassen. Sie lautet: *ὡς δ' οἱ φυσικοὶ λέγουσι δύο τρόποι εἰσίν. οἱ μὲν γὰρ ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον, ἢ τῶν τριῶν τι, ἢ ἄλλο, ὅ ἐστι πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δέ λεπτότερον, τἆλλα γεννῶσι, πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες ... οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἆλλα.* — Wir übersetzen: „Nach den Physikern gibt es zwei Möglichkeiten: die Einen, das materielle Urseiende als Eines setzend, entweder als eines der drei Elemente (Wasser, Luft, Feuer) oder als Mittleres zwischen Feuer und Luft, gewinnen das andere Seiende, indem sie durch Verdichtung und Verdünnung eine Vielheit erzeugen, — — die Anderen lassen aus dem Einen die darin enthaltenen Gegensätze ausgeschieden werden, wie Anaximander und auch Diejenigen, welche Einheit und Vielheit setzen, wie Empedokles und Anaxagoras; denn aus einer Einheit (aus einem Gemisch nämlich) scheiden auch diese letzteren das Übrige aus". Bedenken wir, daß das Eine des Empedokles eine mechanische Mischung war, wie nach Ritter die anaximandrische sein soll, so war bei Ritters Auffassung durchaus kein Grund, dem Anaximander das *ἓν καὶ πολλά* dadurch abzusprechen, daß man ihn mit dem bloßen *ἕν* dem Empedokles und Anaxagoras entgegenstellte. Nach Zeller aber *καὶ ὅσοι δέ* durch „und überhaupt diejenigen welche" zu übersetzen, wäre, wenn sprachlich richtig, was wir wegen des *δέ* bezweifeln, doch nur dann möglich, wenn der Satz ohne weitere Nennung von Namen mit solcher verallgemeinernden Redensart schlösse. Zum Überfluß spricht noch der Zusatz *ἐκ τοῦ μίγματος γάρ* u. s. w. dagegen, welcher, indem er eine Entschuldigung nachbringen soll für

15) I, 4. Zeller S. 160 f. — Auch diese Stelle bestätigt die Unterschiedenheit Anaximanders und der Ungenannten.

die Zusammenstellung der zwei zuletzt Genannten mit Anaximander, auf die Verschiedenheit jener von diesem um so bedeutsamer hinweist. Die Wörter *μῖγμα* und *ἐκκρίνεσθαι* aber sind hier sichtlich als unparteiische und vermittelnde gebraucht, welche auf die mechanische Einheit und die dynamische zugleich gesagt sein können. Daß unser Milesier den Ausdruck „Ausscheidung" gebraucht hat für die Erzeugung des Besondern und Bestimmten, an Stelle des den Hylozoisten scheinbar angemessenern „Verdünnung und Verdichtung", hat Brandis[16]) mit Recht in engste Verbindung gebracht mit der Allgemeinheit und Abstractheit des *ἄπειρον*. Von einem qualitativ und quantitativ Bestimmungslosen, einem Materiellen zwar, dem aber alle Beziehung auf sinnliche Wahrnehmung abging, auszusagen, daß es durch Verdünnung und Verdichtung in anderes Seiende sich verwandle, da doch alles Bestimmte überhaupt, nicht bloß das Andre, in diesem Falle zum Erzeugten gehörte, wäre eine auch dem Kindesalter der Philosophie unmögliche Absurdität gewesen. Gegensätzliches Besondere sollte aus dem Einen entstehen: aber wie Thales es wohl entstehen lassen konnte durch Verdünnung und Verdichtung des Wassers, die Ungenannten durch die ihres Mittleren, Anaximenes durch die seiner Luft, so mußte derjenige Philosoph, welcher das Princip zum erstenmale als den allgemeinen Stoff als solchen setzte, diese Ansicht nothwendig aufgeben, und es gereicht Anaximanders Scharfsinne zur Ehre, daß er den Ausweg der Scheidung, des Auseinandertretens, welches Neuere Diremtion genannt haben, aufgefunden. Nach diesem Allen war also Anaximanders Princip materiell und einheitlich. Ebenso nun ist es mit Recht hylozoistisch zu nennen, wie vorzugsweise erhellt aus Aristoteles Bericht an der in Angelegenheit Anaximanders und jener Ungenannten vielbesprochenen Stelle der Physik[17]), wo das *ἄπειρον* mit specieller Erwähnung Anaximanders die selbst ursachlose Ursache des andern Seienden genannt wird, welche Alles umfasse und lenke, das Göttliche, unsterblich und unvergänglich: womit die späteren Berichte übereinstimmen, welche sagen, daß bei Anaximander die bewegende Kraft

16) Handb. I, S. 129 f.
17) III, 4

mit dem Stoffe vereint gewesen[18]). Nach allem über diesen Philosophen hiernach Feststehenden endlich verstehen wir auch das einzige von ihm auf uns gekommene Fragment, das uns Simplicius mit dem Zusatze überliefert, es sei mehr poetisch gesagt als philosophisch[19]): „Woher das Seiende seinen Ursprung hat, in Dasselbe hat es auch seinen Untergang nach Nothwendigkeit; denn also leidet es seine Buße und Strafe für die Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit". Wer dächte bei diesem tragischen Urworte nicht an das Sophokleïsche im Ödipus auf Kolonos (1225):

> *μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον, τὸ δ', ἐπεὶ φανῇ,*
> *βῆναι κεῖθεν ὅθεν περ ἥκει, πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα!*

> Nimmer geboren sein ist der Güter höchstes, und, wenn geboren,
> Rückzukehren fürwahr das Beste, dahin von wannen Du kamst, im Eilschritt!

Mit antikem Ohr und Sinne jenes Wort vernommen, verkündet es in dem Woher und Wohin des Seienden die furchtbare und unheimliche Macht des ewigen uralten Einen, das wie ein drohender Gewitterhimmel über der Sonnenheiterkeit des griechischen Lebens ruht. In seiner sprödesten und erhabensten Form, als das unfliehbare Verhängniß, ist selbst der Götter Wille ihm keine überlegene Macht; in seiner Uranos-, seiner Kronosgestalt entringt ihm das ihm selbst entsprossene seiende Viele sein Recht erst in gewaltiger Auflehnung oder durch listige Täuschung; ist es Zeus geworden, und für den Olymp das Ziel des Ringens, Friede und Freude, gewonnen, so erkauft Prometheus von ihm die Freiheit der irdischen Welt und des Menschengeschlechts nur durch das Sühnopfer unablässig erneueter Qual. Demselben unheilvollen Einen weiheten die Griechen die Krone ihrer Poesie, die Tragödie, um Versöhnung zu feiern mit ihm, indem sie Schmerz und Trauer selbst zum Genuß und zur Lust wandelten. Wie die Poesie in der Tragödie, ist die Philosophie in ihrem Monismus die geistig gerei-

18) Zeller S. 168 f.
19) Phys. 6, a, unt. *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*

nigte, wiewol noch innerhalb ihrer selbst sich fortschreitend reinigende Abbildung jener einen Seite griechischen Lebens und griechischer Mythologie. In der That hat der ältere Monismus, der unsrer Jonier, auch die mythologische Göttervielheit gleich den Naturdingen aus seinem Urseienden entstehend gedacht. Auch Schelling, dessen Magierblicke nie ein tieferer mystischer Bezug entging, hat die Ähnlichkeit des Ganges der Entwickelung der griechischen Philosophie mit dem der Mythologie einmal im Fluge berührt. Da nennt er, weil Dionysos ihm als Befreier von jenem Einen gilt, die Philosophie bis mit den Eleaten, welche die philosophische geistige Reinigung jenes Einen in seiner Abstractheit beendeten, die vordionysische, und Sokrates den Dionysos der Philosophie[20]). Wir könnten, an diesen Gedanken anknüpfend, den dämonischen Mann, der die Philosophie vom Himmel zur Erde leitete, eingedenk seines Martyrthums eher mit Prometheus vergleichen: vor ihm hatte das philosophische Eine, nachdem es als physisch-Eines der Jonier seine Uranosphase, als abstractes Urseiende der Pythagoreer und Eleaten seine Kronoszeit erlebt[21]), seine Zeusgestalt im Anaxagoras errungen. Doch dieses nur im Vorübergehen.

Von dem uns weniger ausführlich bekannten Philosophen Hippon, mit dem wir die erste Abtheilung beschließen, wird allgemein berichtet und angenommen[22]), daß er das Wasser oder das Feuchte, wie Thales, zum Princip gesetzt, daß er ein lebendiges Zeugungsprincip in demselben gesehen, vergleichbar dem thierischen und menschlichen Samen,

---

20) Werke II, 2 (Philos. der Myth.), S. 283 ff. Über Prometheus und das Tragische vgl. Denselben, Werke II, 1 (Einleitung in die Philos. der Myth.), S. 481—487.

21) „Man könnte den Zeno den Kronos der Philosophie nennen". Schelling am zuerst a. O. An einer andern Stelle, II, 2, S. 196 ff, findet es Schelling in der Natur der Sache begründet und aus ihr begreiflich, daß sich auf der Uranosstufe der Mythologie zugleich ein Cultus der Elemente einstellt, wobei er den Zusammenhang der Elemente mit dem Gestirnartigen, Himmlischen, in seiner tiefsinnigen Weise charakterisirt. Er dürfte also wol unsre Bezeichnung der ionischen Philosophie als der Uranosphase der griechischen Philosophie gebilligt haben. Man vgl. auch unsre 27. Anm.

22) Schleiermacher: Über den Philosophen Hippon; Werke zur Philos. Bd. III. — Zeller S. 186 ff.

und daß er es deshalb als Seele bezeichnet habe, gleichwie er die animalische Seele mit der Samenflüssigkeit gleichsetzte. —

Das Gemeinsame der bis jetzt betrachteten Philosophen müßte nach unseren Vorbemerkungen ein monistischer Hylozoismus der Art sein, daß über ihn noch zwei Grade der Erhebung möglich wären, gleichwie über den Leib hinaus die der Seele und des Geistes, jedoch so, daß auch die höchste Erhebung die Schranke der hylozoistischen Denkweise nicht überschritte. Hylozoismus aber ist jedenfalls materialistisch, setzt jedenfalls ein Leibliches zugleich für Seele und Geist: wie mag er also die Möglichkeit von Stufen in sich hegen, welche den über das Leibliche hinausführenden analog seien? Wir antworten hierauf durch folgende Betrachtung. Fordert der Standpunct des Hylozoismus nur überhaupt die Annahme eines einheitlichen sich selbst bewegenden Materiellen als des Urseienden, so ist zunächst eine Mehrheit verschiedener solcher Materien denkbar, zwischen welchen ihm die Wahl bliebe. Ist aber eine Wahl, so ist sie auch von Motiven bestimmt; und so wären die möglichen Motive zu untersuchen, die zur Setzung eines Urseienden und zur Bestimmung seiner Qualität veranlassen und Ausschlag geben können. Der Unterschiedenheit solcher möglichen Motive müßte dann die Unterschiedenheit mehrerer materieller Principe (Elemente) entsprechen, und umgekehrt. Wenn wir nun bedenken, daß Motive überall innere anthropologische Phänomene sind, auch wenn von außen angeregt, so ist schon darum nicht unwahrscheinlich, daß im Großen die Arten der Motive sich in bedeutsamer Weise danach unterscheiden, ob sie unserer leiblichen Natur oder der seelischen oder dem Geiste entsprangen: geschweige wenn es sich handelt um die Aufstellung eines Urseienden, welches als der Quell und Urgrund erkannt werden soll für Alles was wir außer uns und in uns wahrnehmen. Denn da offenbar auch der Materialist das Körperliche, Seelische und Geistige als Unterschiedenes wahrnimmt, wenn auch nur wie ein unterschiedenes Materielle, so wird es für keine Lehre gleichgiltig bleiben, ob der beobachtende Blick mehr auf die leiblichen oder auf die seelischen oder die geistigen Phänomene gefallen, ob das Denken mehr aus der einen oder der andern Sphäre der Menschlichkeit den Anstoß zur Aufstellung eines Urseienden bekommen. Befangen aber, wie es der Ma-

terialist bleibt, in der Forderung eines materiellen Elements, wird er den bezeichneten Unterschied seiner Ausgangspuncte und Motive nur durch die Wahl bekunden können zwischen den verschiedenen möglichen Elementen oder zwischen den verschiedenen der Materie beizulegenden Qualitäten. Wäre die Unterscheidung und Aufstufung der materiellen Elemente, welche sich hiernach ergeben müßte, naturgemäß und mit richtigem Instincte vollzogen, so wäre durch den Zusammenhang der Motive in ihrer dreifachen Verschiedenheit mit den ebenso verschiedenen Elementen sogar eine Reihe wichtiger Bezüge gewonnen für die Naturphilosophie. Dies die allgemeine Möglichkeit der oben benannten Unterschiede und Fortschritte innerhalb des ionischen Hylozoismus, welchen wir danach unterscheiden können als somatischen, psychischen und pneumatischen.

Der somatische Charakter der untersten Stufe der metaphysischen Anschauungsweise unsrer Philosophenschule läßt sich allgemein etwa also aussprechen: es werde da ein lebendiger Stoff angenommen für das Urseiende, nur um des Stoffes selbst willen, unter Leitung keiner anderen Rücksicht als eben dieser, einen Stoff zu finden, aus welchem alle anderen empirischen Stoffe wol könnten geworden sein. Daß der Urstoff ein einiger sein müsse, gilt hier als Voraussetzung; daß er die verschiedensten Stoffe aus sich hervorzubringen oder sich darein zu verwandeln im Stande sei, wird gefordert: also wird ein Urseiendes gewählt, welches zugleich als ein einheitliches und als ein möglichst allgemeines sich darbietet, aber auch hinreichend als Materie in die Erscheinung tritt, so daß wirklich etwas aus ihm werden zu können scheine. Diese Vortheile vereinigt in sich das *Wasser*, und es vereinigt sie in sich zugleich mit denen der Beweglichkeit und Veränderbarkeit. Daß es zum starren Körper ebenso wie zum luftförmigen wurde und aus beiden Zuständen sich in den flüssigen wiederherstellte, konnte täglich beobachtet werden: so war es ein Mittleres, das die entferntesten Gegensätze in sich verknüpft. Ebenso als an sich selbst völlig farblos, indem jede Färbung leicht als Verunreinigung durch fremde unflüssige Bestandtheile zu erkennen war, erschien es wie die Allgemeinheit selbst, und auch hier in den Gegensätzen, in welche die Farblosigkeit sich kleiden kann: dunkel oder schwarz in der Anschauung

der nächtigen Tiefe stiller Gewässer[23]), rein und hell in seiner ureignen Gestalt, weiß im Schnee. Seine für den Anblick größere Cohärenz und größere innere Continuität, als die des Starren, seine weltumspannende Ausdehnung und Macht, unter deren imponirendem und drohendem Eindrucke der Milesier aufwuchs (— θάλασσα, nicht ὕδωρ, nennt Herakleitos das Wasserelement: was steht entgegen zu glauben, daß dieses Wort auch das solenne des Thales gewesen?) — diese Eigenschaften kamen hinzu, um die Wahl dieses Elementes zu rechtfertigen. Auch auf unsre heutige mystische Empfindungskraft und speculative Phantasie macht das Wasser den Eindruck der naturphilosophischen Indifferenz, der Alles hegenden, Alles werdenden, Alles verschlingenden. Darum nannte Schelling, dessen erkennende Organe wesentlich die soeben genannten sind, das Wasser gern eine hermaphroditische Substanz[24]), und bezeichnete es als den absoluten Indifferenzpunct der Materie, als welcher es potenzirt werden könne nach den entgegengesetzten Richtungen[25]). Aber leicht möchten für die genannten Bedeutungen des Wassers analoge gefunden werden an den übrigen Elementen der Alten. Die in Wahrheit dem Wasser, dem feuchten Elemente eigenthümliche Bedeutung, die ihm in unserm Zusammenhange seine Stelle als dem einzigen anweist, ist noch anzugeben. Auch auf diese Bedeutung, die gleichfalls zunächst nur für das mystische Naturgefühl existirt, hat Schelling an der ersten der eben citirten Stellen angespielt, und weder dem Thales, wenn wir auf ihn zurückschließen dürfen von der Wendung, welche Hippon seinem Principe gegeben, noch dem Aristoteles scheint sie entgangen zu sein, der sie freilich dann umgestaltet hätte zum Object einer ziemlich prosaischen Reflexion. Wir meinen jene eigenthümliche Wirkung des Wassers, welcher

---

23) Anaxagoras soll den Schnee für seinem Ansich nach schwarz erklärt haben, weil das Wasser schwarz sei, aus dem er besteht. Vielfach gilt dem Alterthum das Wasser für schwarz.

24) Z. B. Werke I, 4 (Allgemeine Deduction des dynamischen Processes, 1800), S. 67.

25) Das. (Darstellung meines Systems der Philosophie, 1801), S. 171 f. Vgl. auch in dem soeben erschienenen 6. Bde (in dem jetzt erst gedruckten „System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondre" von 1804) S. 292.

Göthe durch seine Ballade vom Fischer, den die Wogengöttin liebkosend in die Fluth lockte, einen classischen Ausdruck gegeben, welche vielfach in Kunst und Mythologie sich abgebildet, und welche z. B. auch unser geläufiges Bild der „buhlenden" Welle zum Inhalte hat. Der thaletische Stoff sollte zugleich das zeugende Princip sein für andre Stoffe, und dieses wiederum im Sinne der Meinung, daß im Zeugenden vor Allem der Stoff enthalten sein müsse, aus welchem das Gezeugte besteht. Wenn nun überall und immerdar der philosophische Blick bewußt oder unbewußt gelenkt wird durch anthropologische Analogien: in welches menschliche Lebensgebiet mußte dieser Blick bei solchem Suchen nach einem zeugenden Stoffe fallen? Richtiger: von welchem Lebensgebiete mußte des Philosophen Denken und Sehen und Fühlen beherrscht sein, um in solchem Sinne nach einem Stoffe zu suchen? Dieses Gebiet wird dasjenige sein müssen, in welchem die seelische Wirkung sich am dichtesten und sichtbarsten mit dem Stoffe umkleidet, am offenkundigsten des Stoffes bedarf: das somatische Gebiet, in welchem die Triebe der Ernährung und der Fortpflanzung herrschen. In dem Triebe zur Fortpflanzung aber, wie die wahre Einheit und Teleologie des Somatischen in ihm repräsentirt ist, so daß alle anderen Triebe derselben Sphäre, auch der zur Ernährung, ihm nur zu dienen scheinen, erhebt sich das somatische Leben zur höchsten Annäherung an das seelische. In diese Region fiel der Blick des Thales. Aristoteles hat dies herausempfunden, wenn er vermuthet, daß das thaletische Princip durch die Wahrnehmung unterstützt worden, daß Nahrung und Same überall feucht oder flüssig ist oder wenigstens werden muß, um seinem Zwecke zu dienen[26]). Wie aber das Wasser des Thales nicht „schlecht Wasser" ist, sondern ein mystisches Wasser, das für ihn, der an die Göttlichkeit, Lebendigkeit und spontane Zeugungsfähigkeit dieses Elementes glaubt, zum Vehikel wird nicht bloß äußerlich sinnlicher Empfindungen durch den Tastsinn und den Geschmacksinn, sondern gewiß zugleich innerlich sinnlicher: so hat er es auch nicht gefunden durch eine trockne Reflexion, sondern durch eine intellectuelle Anschauung, die ihm wie eine Offenbarung aus jenem somatischen Gebiete, in welchem sein Bewußtsein wurzelte und worein es fast völlig versenkt blieb, mochte emporgetaucht sein, und die ihm, im Anschauen des Meeres außer ihm und im Appercipiren jener leiblichen Functionen und Zustände in ihm, sowie durch die Beobachtung jener von Aristoteles berührten Thatsachen, zugleich und im gleichen Sinne für den Makrokosmos und für den Mikrokosmos Bedeutung gewann.

26) Metaph. I, 3.

Wie wichtig diese Combinationen sind, vor Allem zur Erklärung religionsgeschichtlicher Beziehungen, wie sie bei späteren Philosophen sichtbarer werden, lehrt namentlich die Vergleichung mit Heraklit. Dem Gotte des Lebensgenusses, der Zeugung, der natürlichen Lust, dem Naturgotte mit einem Wort, d. i. der einheitlichen Grundpotenz aller natürlichen Begierden und Auswirkungen als natürlicher, hat der Ephesier mit Bewußtsein abgesagt, da er feindselig den Dionysosdienst schilt und, obwol Jonier, doch schon dem den Doriern mehr eigenen, von ihnen bevorzugten Apolloncultus sich ergeben zeigt, welcher ihm das Allgemeine der geistigen Einheit, Harmonie und selbständigen Productivität bietet an Stelle jenes Naturallgemeinen, die geistige freie Zeugungskraft, die sich bei sich festhält in ruhender Lebendigkeit und reiner Lichtschöne, an Stelle jener natürlichen, die sich leidenschaftlich verliert im Erzeugen. Nicht eine flüssige Seele, sondern eine trockene, d. i. reine, durchleuchtete, war dem Heraklit die weiseste. Dionysos aber ist der Gott des feuchten Princips in den von uns zuletzt angezeigten Bedeutungen[27]). „Plutarch nennt ihn geradezu den

27) Wenn das thaletische Princip hiernach ein dionysisches heißen kann, so dies nur im Hinblick auf eine andere Seite der Bedeutung des Dionysos als jene war, auf Grund welcher Schelling an einer oben angeführten Stelle die dionysische Periode der griechischen Philosophie mit Sokrates begann. Daß die Stellung, welche das feuchte Element in der Uranosphase einnimmt, von Schelling nicht übersehen worden ist, dafür bürgt sowohl eine in unsrer 21. Anm. besprochene Stelle, als eine andre, II, 2, S. 203 f., wo er von der weiblichen Urgottheit spricht, in welche sich Uranos bei einigen Völkern zunächst umgewandelt zeigt, ehe Kronos an seiner Stelle erscheint. „Diese erste weibliche Gottheit" (Urania, Mitra, Mylitta, Astarte oder Astharoth) — sagt er — „wurde durchgängig als die dem feuchten Element verwandte gedacht. Das Wasser schien der reinste Ausdruck jener ersten Materialisirung, des zuvor ausschließlichen, alles verzehrenden Princips. Wasser ist nur das gedämpfte, materialisirte Feuer, wie ja im Grunde die neuere Chemie unwidersprechlich dargethan hat. Daher jene erste weibliche Gottheit, dieses erste passive Princip

Herrn der feuchten Natur, und als solcher heißt er Hyes. Er ist der Regenbringer. Alles Feuchte ist sein Element. Aus dem Meere heraus, das dem Heraklit der materielle Same der Weltbildung war (zum Unterschiede von dem reinen Werden oder dem Feuer, welches ihm der ideelle Same derselben war), — aus dem Meer heraus als seinem heimischen Elemente rufen ihn die Argiver mit schmetternder epheuumrankter Trompete herauf zum Feste. Darum ist er im weitesten Sinne Pflanzengott. Das Vegetative, das seine innerste Lebenswurzel in der feuchten Natur hat, ist sein Reich; der Epheu, dieses nur in besonders feuchten Regionen üppig wuchernde Schlinggewächs, wird sein besonderes Attribut". So Lassalle in seiner vortrefflichen Monographie über Heraklit[28]). Derselbe sagt an einer andern Stelle[29]) im Sinne seines Philosophen: „Wie im Elementarproceß die Stufe des Feuchten diejenige ist, auf welcher die reine sichselbstaufhebende Bewegung des Feuers bereits zu einem verharrenden Dasein sich umgewandelt hat, und sich deshalb aus dieser Stufe, wie aus einem Samen der Weltbildung, alles Sinnliche nun weiter entwickelt: so tritt auch die Seele, je mehr sie sich hingibt an dieses Gebiet des Feuchten, desto mehr aus ihrer reinen Selbstbewegung heraus und in das verharrende sinnliche Dasein hinein, geräth mehr und mehr unter die Botmäßigkeit des auf sich beruhen wollenden Sinnlichen und seiner Lust". Und an einer

---

der Mythologie, in andern asiatischen Mythologien sogar ausdrücklich als Wassergottheit erscheint, namentlich in der syrischen Derketo, die halb menschlich, halb fischartig abgebildet wird, und selbst in der griechischen Mythologie taucht Aphrodite aus dem Meer auf und schwimmt, von den Meereswellen getragen, an das kyprische Eiland". Und zwar entstand Aphrodite-Urania „aus dem Schaum der abgeschnittenen und ins Meer geworfenen Zeugungstheile des Uranos" (das. S. 194). Wie Schelling überall zwischen der Entwickelung der mythologischen Vorstellungen und der Succession der Weltschöpfungsacte einen Parallelismus annimmt, so ist ihm in der Natur also, wie dem Heraklit, das Wasser die erste Materialisirung, Katabole, des übermateriellen, siderischen, feurigen Naturprincips, wie Urania in der Mythologie das erste Überwindlichwerden, Materiellwerden, der zuerst als geistig gesetzten Potenz $A^1 = B$, des Uranos. Hiernach wäre der Fortschritt der ionischen Philosophie der umgekehrte von dem der Natur und der Mythologie gewesen.

28) F. Lassalle: Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos, Bd. I, S. 257.

29) Bd. I, S. 192.

Stelle des Porphyrius, die Lassalle kurz hierauf anführt[30]), heißt es: „Die Seele zieht das Feuchte an, wenn sie sich ununterbrochen bestrebt, der Natur sich zuzugesellen; wenn sie aber darauf ausgeht, sich von dem realen Dasein abzuwenden, wird sie ein trockner Strahl, schatten- und wolkenlos". In diesem Sinne hatte Heraklit die Seele mit dem Blitze verglichen, der durch trübes Gewölke fährt. Er meinte unter Seele was wir Geist nennen. Dem pneumatischen Menschen ist das Leben und Wesen der σάρξ in ihrer Selbständigkeit trübendem Gewölke gleich: darum konnte der deutsche Dichter sagen, daß Der nur ein trüber Gast sei auf der dunkeln Erde, der das Stirb und Werde! der Vergeistigung, das Leben des Geistes durch den Tod und die Auferstehung des Leibes, nicht ergriffen. Solches Verharren im Stofflichen, solche ὑλικὴ διαμονή, wie es Clemens von Alexandrien genannt hat[31]), knüpft sich den Alten an die Neigung zum feuchten Elemente an, dessen Wirkungen darum die Strengeren fliehen: darum konnte Clemens an der soeben berührten Stelle sogar das Verbot der Fischspeisen bei den ägyptischen Priestern dadurch begründen, daß die Fische mit Wasser vermischte Luft einathmen und ihr Genuß in Folge dessen den Körper durchfeuchte.

Nach Allem diesem zeigt die thaletische Philosophie am reinsten den somatischen Hylozoismus. Die Frage nach dem ἐξ οὗ, wenn wir uns der aristotelischen Viertheilung des Ursachbegriffs erinnern, herrscht so unumschränkt, als dies irgend der monistische Hylozoismus gestatten mag, und ebenso herrscht das Bedürfniß sinnlicher Wahrnehmbarkeit des Seienden. Das Urseiende ist hier allenthalben durchdrungen gedacht von den Eigenthümlichkeiten des Seelischen, das Seelische versenkt in das Leibliche; darum hat wol Thales unter den Einzelexistenzen kaum ein Seelisches oder Geistiges als Besonderes unterschieden: aber hätte er dies, so wäre ihm keinesfalls das existirende Seelische oder Geistige ein Höheres oder Besseres gewesen gegen den identischen hylozoistischen Urgrund. Dieser vielmehr war ihm das Höchste, und aus ihm hätte das Seelische und Geistige sich erst ableiten müssen als ein

---

30) S. 198.

31) Strom. VII, 6.

Secundäres und dem Materiellen ebenbürtig Gegensätzliches; denn das Princip sollte das absolut Mittlere sein, die Indifferenz von den Gegensätzen der Stoffe. Lehrte Thales ein Entstehen des Besondern durch Verdünnung und Verdichtung, so hat er vielleicht die menschliche Seele und den Geist für verdünntes Wasser, für feuchte Luft oder für Luft überhaupt gehalten; denn vom Wasser aus konnte die Verdünnung nur zur Luft führen, wie die Verdichtung zur Erde. Das Absolute aber, das Identische, mußte ihm für besser, für göttlicher gelten, als eines seiner Besonderungsphänomene. Wir werden sehen, daß der Fortschritt der Jonier darin besteht, daß sie immer weiter aus der Indifferenz heraustreten und immer mehr dazu kommen, das Absolute nicht als Mittleres, sondern als Glied des Gegensatzes selbst, nämlich als das höchste Ideelle, zu bestimmen. Jetzt freilich, bei Thales, ist die wahre Indifferenz noch nicht einmal erreicht; denn für diese hat er eine Substanz genommen, welche, trotz ihres früher gerühmten Scheines von Indifferenz und Allgemeinheit, doch mit einem übergreifend realistischen Charakter *unter* der wahrhaften Ausgleichung zurückbleibt. Die Ungenannten haben das echte Mittlere durch comparative Bezeichnungen zu finden geglaubt, indem sie es das Dünnere als Wasser oder als Luft und das Dichtere als Luft oder als Feuer sein ließen. Die wahrhafte Indifferenz des Materiellen als Einen, also die hylozoistische, und zwar von dieser wiederum die Indifferenz im rein stofflichen Interesse, hat erst Anaximander.

Thales und Anaximander sind die bedeutsamsten Glieder der hier abgesonderten ersten Gruppe. Die Ungenannten schlossen sich, wie wir gesehen haben, dem Anaximander an in Folge Mißverständnisses seines Unendlichen: obwol sie daher im Äußeren ihrer Principe sich dem Anaximenes und Diogenes nähern, haben wir sie dennoch hier eingereihet, zumal in dem über sie Berichteten sich nirgend eine Andeutung findet einer solchen Erhebung über die Vorgänger, wie wir sie von Anaximenes und Diogenes werden zu rühmen haben. Hippon aber soll uns, wiewol er chronologisch jünger ist als Alle — er gehört bereits dem Zeitalter des Perikles an[32]) —, begrifflich überleiten zur

32) Zeller S. 186 f.

nächsten Gruppe. Thales und Anaximander dagegen sind von den hierhergehörigen Philosophen auch diejenigen, deren geschichtliche Stellung zusammentrifft mit ihrer begrifflichen. Daß dies der Fall ist mit den bedeutendsten und hervorragendsten einer Gruppe, ist das normale Verhältniß, das dem Geschichtphilosophen erfreulichste. Beide Jonier, Milesier von Geburt und Aufenthalt, leben sie aus dem 7. ins 6. Jahrhundert hinein, die ältesten Philosophen Griechenlands, ohne dazwischentretenden Einfluß anderer Richtungen unmittelbar sich aneinanderschließend. Anaximander war Schüler oder jüngerer Genosse des Thales. Aber trotz der gemeinsamen Anschauungen, an denen sie sich nährten, trotz der gemeinsamen Luft, die sie athmeten, wurden sie zu Repräsentanten eines Gegensatzes, der sich schon an diesen Anfängen der Philosophie, innerhalb dieses naiven Materialismus, spätere Gegensätze bedeutsam präformirend herausgestalten sollte, des Gegensatzes zwischen der Forderung der Vorstellbarkeit und der der bloßen Denkbarkeit des Wahren. Anaximander ist innerhalb des somatischen Hylozoismus gegen Thales der idealistische Gegenpol, in dieser Hinsicht auch seinerseits, wie Hippon in einer anderen, zur nächsten Stufe überleitend. Ihm gegenüber können wir die Übrigen mit einem aristotelischen Spitznamen, den der Stagirit speciell auf Hippon, jedoch mit Beziehung zugleich auf Andre einer gleichen Gattung, abgeschossen hat[33]), die φορτικώτεροι nennen, d. i., wie wir um der Wiedergabe des Neckenden willen am liebsten übersetzen möchten, die „Hagbüchenen", Männer von der derberen und sinnlichern Complexion. Gemeinsam zwar mit diesen ist dem Anaximandros die Richtung des den Urgrund suchenden Blickes nach *unten*, nach der Tiefe, und die Ableitung des Höheren aus dem Niederen, sofern wir Höheres nennen, was die Sphäre des unmittelbar Irdischen verläßt: von welchem Modus der Ableitung nur die der Erde eine natürliche Ausnahme bildet. Wie das Ernährungs- und Zeugungssystem, das System der Reproduction, im Mikrokosmos zum Analogon der Erklärung ausersehen wurde, nicht etwa die fühlende und bewegende Seele, noch der denkende Geist:

33) De an. I, 2. — Der Lastträger, ὁ φορτικὸς ἀνήρ, scheint hier zum Vergleiche gedient zu haben.

so wurde eine Potenz als das Absolute gesetzt, welche zunächst wahrgenommen war als eine irdische Elementargewalt und als ein irdischer Stoff, der die Fähigkeit besaß, sich zu verdünnen, aufzusteigen, um dann wieder verdichtet zurückzukehren, und welche von Anaximander nur dadurch tiefer erfaßt wurde, daß er ihre sinnlichere thaletische Form wiederum erst als Resultat eines von tiefer unten aufsteigenden Processes gewann. Von unten nach oben geht hier der Weg des Entstehens. Thales hat, wie Aristoteles berichtet[34]), sich vorgestellt, daß die Erde auf dem Wasser schwimme, und, wie aus einer Notiz bei Plutarch[35]) erhellt, nach der er die Erdbeben aus Wirkungen unterirdischer Gewässer erklärt hat —, auch daß das Urwasser noch von unten herauf durch die Erde hindurchwalte. Die ferneren Mittheilungen Plutarchs[36]), daß Thales auch die Gestirne aus den feuchten Dünsten habe ihre Nahrung ziehen lassen, wie die Pflanzen aus dem Wasser, können hiernach nicht überraschen. Der Fortschritt aber, den wir nachweisen wollen, wird darin bestehen, daß dieser Weg von unten sich allmählich umkehrt in den von oben. Anaximander zunächst wird dadurch Thales gegenüber zum Idealisten, daß er noch tiefer nach unten steigt, daß er bei dem feuchten Elemente sich nicht beruhigt, sondern dasselbe, da es ja selbst ein Besonderes ist, aus dem Allgemeinen erst entstehen läßt. Wie das zugleich eine Erhebung über das Wasserelement war, zeigen die Ungenannten, welche das anaximandrische Unendliche in sinnlicher Form in höheren Regionen aufsuchen, wiewol auch sie den Weg von unten nach oben nicht überwunden haben. Denn das anaximandrische Allgemeine ist nicht das Allgemeine des Geistes, das Allgemeine der Actualität, jenes, welches Aristoteles später ἐντελέχεια genannt hat; sondern es ist das Allgemeine als materielle Potenz gefaßt, wie sie dem Aristoteles ὕλη hieß, freilich hier nicht als das passive empfangende Princip gegenübergestellt dem bestimmenden und gebenden Urgeiste, sondern hylozoistisch zugleich gesetzt als mit Nothwendigkeit sich selbst bewegendes, sich selbst entfaltendes Urseiende.

---

34) Met. I, 3. De coelo II, 13.
35) Plac. III, 15, 1.
36) Plac. I, 3.

Wir können die thaletische wie die anaximandrische Anschauung eine solche nennen, die das All nach Analogie des vegetativen Lebens auffaßt. Die anthropologische Region, aus der sie sich nährt, ist die ψυχὴ φυτική des Aristoteles; alles Entstehen ist Aufgehen, sich Entfalten, Wachsen von unten auf. Wir erinnern an die oben citirten Worte Lassalles: „Dionysos ist im weitesten Sinne Pflanzengott. Das Vegetative, das seine innerste Lebenswurzel in der feuchten Natur hat, ist sein Reich; der Epheu, dieses nur in besonders feuchten Regionen üppig wuchernde Schlinggewächs, wird sein besonderes Attribut". Auch Aristoteles hat mit der pflanzlichen Seele die θρεπτική und die γεννητική identisch gesetzt, indem ihm die Functionen der Ernährung und Zeugung ebenso wie uns für organisch verbunden, Ein System ausmachend und erschöpfend galten[37]). Anaximander aber blieb, wie gesagt, nicht bei der Bezeichnung dieses Gebiets durch das Wasserelement unmittelbar stehen, sondern ging auf einen tieferen Grund zurück, um auch das Wasser noch zu deduciren. Es ist charakteristisch für ihn, daß er die Substantiva vermeidet in der Bezeichnung seiner ersten Elementarerscheinungen; das Allgemeine spricht sich besser durch neutrale Adjectiven aus. Das Unendliche dirimirt sich denn zunächst in das Kalte und Warme: aus diesen beiden mischt sich das Feuchte, als dessen Überrest das Meer erscheint, während der andre Theil sich veränderte zu Erde, Luft und Feuer[38]). Gleich nach der ersten Diremtion also wird das thaletische Princip wieder gewonnen und dient nun ebenso wie bei Thales zur Erzeugung des Übrigen. Auch Anaximander hat, wie es scheint, das Wasser den Samen der Welt genannt; auch er erkennt im feuchten Elemente das erste Besondere. Allein eben weil er es als Besonderes erkennt, wiewol zugleich für die neuen aus ihm sich dirimirenden Gegensätze als ein identisches Princip, so bestimmt er es als eine secundäre Identität, d. i. als eine solche, welche die absolute Indifferenz nicht ursprünglich, sondern in einer höhern Potenz darstellt, nicht als vorangegangene poten-

---

37) Ἡ αὐτὴ δύναμις τῆς ψυχῆς θρεπτικὴ καὶ γεννητική, heißt es De an. II, 4.
38) Zeller S. 169 f.

tiale Einheit, sondern als aus der Diremtion neu hergestellte, verwirklichte, höhere Einheit. Dies ist der Fortschritt Anaximanders, daß er der thaletischen Philosophie dieses Stück untergebaut hat. Idealistischer ist er hierdurch geworden als sein Vorgänger, sofern jeder Schritt vom Besonderen zum Allgemeinen dem Idealismus zu Gute kommt, auch wenn das Allgemeine in der irdischen Tiefe, nicht in der himmlischen Höhe gesucht wird. Da er aber nichtsdestoweniger aufsteigend vom Wasser die ideelleren Phänomene erklärt, so setzt auch er Seele oder Geist nicht als Absolutes, sondern als Eine Seite der Diremtion, als Ein Glied des Gegensatzes. Was wir für Thales nur vermuthen konnten, daß die menschliche Seele ihm stofflich als Luft gegolten, das finden wir von Anaximander wirklich berichtet, wenn auch nur durch Theodoret[39]). Jedenfalls war auch dem Anaximander das Absolute, das Idealreale, vorzüglicher als das besondere Ideelle, diese einseitige Erscheinung, und Seele und Geist ein secundäres Wirkliche, nicht das Höchste selbst. Wie er aber hiernach auf die Frage, was die Seele sei, geantwortet haben muß, sie sei eine der ideellen Specificationen des Urseienden, und diese in der Luft fand — wie er denn auch mancherlei Naturerscheinungen aus Luftwirkungen erklärt hat[39]), überleitend somit von der thaletischen Wassertheorie zur Lufthypothese des Anaximenes —: so dürfen wir auch wahrscheinlich finden, daß ihm das Phänomen des Geistigen, der Seele des Hauptes im Unterschiede von der Seele der Brust und der noch niedern Seele des Unterleibes[40]), sich dargestellt habe in seiner Unterschiedenheit vom Seelischen im engeren Sinne: zumal er, wovon sich bei Thales noch keine deutliche Spur fand, außer der Erde und der Luft auch einen Feuerkreis entstehen lassen, der das All kugelförmig wie eine Rinde umgeben habe. Wenn das makrokosmische Wasser dem mikrokosmischen Lebens- und Zeugungsstoffe, die makrokosmische Luft dem seelischen Principe in seiner engeren Bedeutung entsprach: warum sollte Anaximander zu

---

39) Zeller S. 172.

40) So, nach Haupt, Brust und Untetleib, unterscheidet Platon seine drei Seelentheile. Tim. 69, D. ff. 90, A. Wir bedienen uns dieser Bezeichnung als der concisesten für die Eintheilung, die unter verschiedenen Formen im Alterthum überall wiederkehrt.

jenem makrokosmischen Feuer nicht die Parallele gefunden haben in dem Geiste, der Bewußtseinssphäre des Menschen? Hiermit wäre er noch einen Schritt weiter vorgedrungen in das Bereich der idealistischeren Theorien der Nachfolgenden, und hätte noch um eine Stufe mehr dem Standpuncte des Anaximenes sich genähert. Man denke, daß dieser Hylozoismus ursprünglich darauf ausging, die wahrhafte Indifferenz zu finden, aus welcher alle Gegensätze der Erscheinung möchten abgeleitet werden. Das Wasser schien diese Indifferenz zu sein, mit Luft und Erde verglichen. Wenn aber nun die Realität des Feurigen mächtiger in dem Beobachtenden zündete, so erschienen auch Erde und Feuer als die eigentlichen Extreme, an Stelle des Dünnen und Dichten trat der Gegensatz des Warmen und Kalten als Norm auf, und die Luft wurde zum Wasser in die Mitte gedrängt, das Wasser aber erschien mehr angehörig der niedern Region. Wie natürlich, daß die Philosophie zu einer idealistischeren Anschauung emporgestiegen bald in der Luft das wahrhafte Mittlere sah und dann auch im Seelischen, welches hylozoistisch mit der Luft identisch gesetzt war, das Absolute erblickte, somit nunmehr erst das Höhere fand, wenn auch nicht das Höchste, über dem Somatischen! So konnte Anaximenes die Luft zum Urseienden erheben, ohne doch, wie später Heraklit gethan, die Idee des Mittleren zu verlassen. Und insofern er damit zugleich das Seelische, immer zwar hylozoistisch, aber im ausdrücklichen Unterschiede von dem überwundenen somatischen Standpuncte, zum Urseienden gesetzt und als das Mittlere sonach bestimmt hat zwischen dem Somatischen und Pneumatischen und als Beider Grundwesen zugleich: hat er einen Fortschritt gethan, der uns berechtigt, eine neue Epoche mit ihm zu beginnen.

Als Überleitung endlich zum anaximeneïschen Standpuncte sehen wir begrifflich auch den Hippon an, wiewol er historisch sicherlich erst im Hinblick auf des Anaximenes Fortschritt das thaletische Princip in der Weise an die psychische Sphäre angenähert hat, wie es von ihm berichtet wird. Wir könnten ihn daher vielleicht ebensogut den Psychikern beizählen, etwa als den stofflicher gesinnten unter ihnen, der die Seele nur als Seele des Unterleibs kennt, wie Anaximenes als Seele der Brust, Diogenes des Hauptes. Denn dies steht durch

Aristoteles fest[41]), daß Hippon über Thales dadurch hinausgeschritten, daß er das Seelische nicht als Ein gegensätzliches Glied der Erscheinungen, noch als bloße Seite am Urseienden ansah, sondern das Urseiende selbst, das Feuchte oder der Same, ihm Seele war. Durch ihn also ist das somatisch-seelische Princip, welches bereits den Thales beherrschte, als seelisches zum Vorschein gekommen, als solches erkannt, und somit unter einem bereits höheren Interesse als dem rein stofflichen betrachtet. Es ist wol ein Unterschied, ob ich einen Stoff zum Absoluten setze, und ihn, um Anderes erklären zu können, beseelt denke, oder ob ich zunächst eine zeugende Seele annehme, und diese, weil sie anders nicht zeugen zu können scheint, von selbst ausgestattet vorstelle mit dem Zeugungsstoffe, ja identisch mit ihm. Dies Letztere ist Hippons Fall. Allein eben weil das seelische Princip sich ihm noch deckt mit der rein somatischen Teleologie, können wir ihn in die Gesellschaft derer nicht einführen, deren Blick sich über dieses Bereich, über das vegetative oder abdominale Leben, erhoben hat. Dazu ist er noch zu sehr φορτικός; dazu ist sein Blick noch zu entschieden nach unten gekehrt, nicht vor sich gerichtet, geschweige nach oben. —

Soweit die somatische Fraction des ionischen Hylozoismus. Wir sehen auch in ihr, wie in der ganzen Schule, eine stetige Fortentwickelung, Hinneigung und Übergang zum Höheren. Die Stufe des Psychischen nun bezeichnet uns in der Reinheit, wie Thales die niedere, Anaximenes, von welchem aus dann begrifflich, nicht chronologisch und historisch, Diogenes von Apollonia die Brücke schlägt zum Pneumatischen.

II.

Anaximenes bestimmte das Urseiende als Luft, worunter er doch wol, wie Zeller[42]) gegen Ritter und Brandis festhält, die atmosphärische Luft gemeint haben wird. Denn alle Prädicate, die er dem Urseienden zutheilt, können nicht allein von dieser ohne Schwierigkeit gelten, sondern besser sogar von ihr, als etwa von einer höheren, speculativen Luft. Die Unsichtbarkeit, das ὄψει ἄδηλον bei Pseudo-Origenes[43]), läßt sich weit eher auf die Luft des uns umwehenden Windes beziehen als etwa auf eine Äthersubstanz, für deren Sichtbarkeit von jener naiven Zeit sicher die Himmelsbläue wäre angeführt worden. Und gegen eine durchaus unsinnliche, speculative Luft spricht die Stelle der Philosophumenen ausdrücklich, wenn sie das anaximeneïsche Princip durch Kälte und Wärme, durch Nässe und Bewegung sich offenbaren läßt. Zudem leitete Anaximenes seine Ansicht höchst wahrscheinlich von dem Processe der Athmung her; wie dieser für Thiere und Menschen Bedingung des Lebens ist, ebenso bedinge die Lebendigkeit der ursprünglichen allumfassenden, unendlichen, ewig bewegten Luft das Leben des Alls. Die eingeathmete Luft war dem Anaximenes die Seele, die creatürliche, und ebenso gewiß war ihm die einzuathmende, also die atmosphärische Luft, die Weltseele. Unendlich aber nannte er diese, weil sie ihm für das Urseiende galt, nicht etwa, weil er sie unterscheiden wollte von der endlichen sinnlichen Luft: ebenso war sie ihm das ewige Göttliche, gleichwie seinen Vorgängern ihre Principe, aus welchem auch die Vielheit der mythologischen Götter erst ihr Entstehen habe[44]).

Von **Diogenes** ferner sind so deutliche Fragmente vorhanden, daß die Auslegung seines Princips nicht zweifelhaft sein konnte. Er fordert vom Urseienden, daß es zugleich der Allem gemeinsame Stoff sei und ein denkendes Wesen. Diesen denkenden Urstoff nennt er auch seinerseits Luft, Luft, welche Alles in Allem sei, Alles lenke, beherrsche und ordne. Über Schleiermachers Versuch, Diogenes in die Stelle der Ungenannten einzusetzen, ist oben geurtheilt, und damit zugleich die Meinung einiger Alten abgelehnt worden, welche ihm das Eine von jenen Mittleren, das zwischen Feuer und Luft, vindicirten. Daß er ferner, indem er die Luft zum Urseienden setzt, die gewöhnliche atmosphärische Luft, nicht eine dünnere und wärmere meint, ist unter

41) Siehe De an. I, 2.
42) S. 179.

43) Philosophum. I, 12. Mill.
44) Zeller S. 180 ff.

Berufung auf seine eigenen Aussprüche mit Recht von Zeller[45]) gegen Ritter vertheidigt worden. Item, da er aus der Luft als einem einheitlichen Urwesen alles Seiende ableitete, und zwar durch Selbstbewegung, die sich als Verdünnung und Verdichtung bestimmt; da er die Luft als denkend, also als ein geistleibliches Princip faßte, sie das Unendliche und Ewige und wol auch das Göttliche genannt hat: so ist seine Lehre monistischer Hylozoismus. Das zum Atomismus Überleitende, welches, wie früher bemerkt, Strümpell in ihm gefunden, zeigt sich erst in einzelnen Ansichten über die besonderen Dinge, namentlich über die Poren, welche von der Alles durchdringenden Luft gefüllt werden[46]). —

Die Stellung, welche wir dem Anaximenes anweisen als dem typischen Vertreter des psychischen Hylozoismus unter den Joniern, als welcher er sich von Vorgängern und Nachfolgern nicht bloß durch eine individuelle Abweichung, sondern der Art nach unterscheidet, einer neuen Gattung philosophischer Ansicht gleichsam seinen Namen als den ihrigen aufprägend: diese Stellung ist ihm zeither noch von Niemand gegeben worden. Denn sein Fortschritt über die Vorgänger und derjenige der Nachfolger über ihn wurde noch niemals unter dem von uns gewählten Gesichtspuncte betrachtet, wenn auch diejenige seiner Lehren, an welche wir diesen Gesichtspunct zuerst anknüpfen, von Mehreren gebührend als eine Errungenschaft, welche ihm die Metaphysik verdanke, gerühmt worden. Daß eben diese einzelne Lehre, daß er nämlich das Seelische, abgesehen natürlich von der Dürftigkeit der Bestimmung desselben und von der materialistischen Umkleidung, herauserkannt hat in seiner eigenthümlichen Unterschiedenheit vom Stofflichen als ein Kraftthätiges — daß diese Lehre in ihrer Vereinzelung stehen gelassen und nicht in Beziehung gesetzt wurde mit den anderweiten Abweichungen des Anaximenes von den Früheren, namentlich mit jener, daß das Seelische ihm nicht Eine der gegensätzlichen Verwirklichungen des Absoluten, sondern das Absolute selbst ist, in der creatürlichen

45) S. 193.

46) Zeller S. 190 197. Schleiermacher: Über Diogenes von Apollonia; Werke zur Philos. II.

Seele also das Absolute zu sich selbst zurückkehrt: dies halten wir für den Grundmangel der bisherigen Behandlung dieses Mannes, soweit sie überhaupt diese tiefer liegenden Fortschritte aufgefunden. Seine Philosophie hätte nicht in ihren Einzelnheiten als solchen, sondern im Zusammenhange derselben, als Ganzes, merkwürdig und epochemachend erscheinen sollen. Sicher ist der Mangel des Gesichtspunctes die Ursache, nicht die Folge der irrigen historischen Auffassung gewesen; wiederum aber die Auffindung des rechten Gesichtspuncts erschwerte der Umstand, daß Anaximenes in vielem Detail ganz in dem Gedankenkreise seiner Vorgänger blieb, überall nur, wie von einer bloßen Idiosynkrasie getrieben, die Luft an die Stelle des Wassers und des Unendlichen setzend, sowie, daß ihm ein scheinbar idealistischeres Princip in Gestalt des ἄπειρον vorausging, unter welches er gleich den Ungenannten zu einer der thaletischen verwandteren Anschauung zurückgefallen erscheinen durfte. Anders ging es mit Herakleitos, dessen Gegensätzlichkeit zu Thales so sehr in die Augen sprang, daß sie eher überspannt und überschätzt werden konnte als übersehen; ja vielleicht trägt auch diese Deutlichkeit des Unterschiedes der herakleitischen Ansicht von der somatisch-hylozoistischen einen Theil der Schuld davon, daß Anaximenes näher den Vorgängern für die Betrachtung zu stehen kam, als er in Wahrheit steht. Dies läßt das Beispiel Lassalles vermuthen, dessen Ansicht uns weiter unten ausführlicher beschäftigen wird, sowie das aller derer, welche mit Heraklit eine neue Epoche beginnen, ohne gleiche Ehre dem Anaximenes zu erweisen: wie Schleiermacher in den Vorlesungen über Geschichte der Philosophie[47]), Hegel, Brandis, Zeller u. A. Die Neuheit unsers Gesichtspunctes dürfte daher hier, bei der Besprechung der anaximeneïschen Lehre, am meisten als Neuheit sich bekunden, woraus die Obliegenheit für uns zu erwachsen scheint, zu referiren, inwieweit wir unsre Ansicht über diesen Philosophen bei den bisherigen Geschichtschreibern vorbereitet gefunden.

47) Werke zur Philos. IV, 1, S. 33. Nicht so in der Abhandlung über Heraklit (Werke zur Philos. II.), wo er die richtige Stellung diesem Philosophen S. 145 durch die Bemerkung anweist, derselbe habe „die eine Seite der alten ionischen Naturweisheit vollendet, die andre aber dem Anaxagoras und Empedokles überlassen“.

Indem wir hierbei diejenigen billig mit Stillschweigen übergehen, welche sich mit der Wiedergabe des historischen Materials begnügten, begegnen wir der dreifachen Ansicht, daß Anaximenes sich eines Rückschrittes schuldig gemacht, daß er wenigstens keinen Fortschritt bezeichne, und, daß er in der That der philosophischen Erkenntniß einen Gewinn gebracht, den dann die Einen in diesem, die Anderen in jenem Stücke gefunden haben. Die erste Ansicht hegt Schleiermacher, wenn er in den genannten Vorlesungen[48]) den Anaximenes mit Thales im Wesentlichen übereinstimmend meint, und in der Abhandlung über Anaximandros[49]) es wunderlich findet, daß, nachdem Anaximander das rechte Mittlere an die Stelle des nur vermeintlichen des Thales gesetzt, Anaximenes diese schöne Mitte wieder verlassen und die Luft erwählt hat. Die Überschätzung des Anaximander, des „Vaters der speculativen Physik“[50]), welche Schleiermachern auch den Anschluß dieses Philosophen an Thales unbequem erscheinen ließ, da ja aus dem thaletischen Wasser nimmer das speculative ἄπειρον habe werden können[51]), verschloß ihm die Einsicht, daß auch das wiederum sinnlich bestimmte Princip einen Fortschritt enthalten kann über das speculativ Unbestimmte, wenn dieses nur die reine Materie, jenes aber in seiner Bestimmtheit Repräsentant eines Übermateriellen, des Seelischen, und zwar eines höheren als des somatisch-Seelischen ist. In der Abhandlung über Hippon[52]) erkennt er eine gleichzeitige Beziehung dieses Philosophen zu Thales und zu Anaximenes an: was aber hat der Letztere mit Hippon gemein, wenn nicht, daß die Seele gleichgesetzt wird dem Urseienden? Hieran anknüpfend konnte er auf die rechte Fährte kommen. Ähnlich wie Schleiermacher hat auch Brandis[53]) den Anaximenes gegen seinen Vorgänger in Nachtheil gesetzt, indem er

48) S. 29.
49) S. 174.
50) Gesch. der Philos. S. 31.
51) Über Anaximandros S. 192. — Darum betrachtet er in der Gesch. d. Phil. S. 29. 31 den Anaximander als Beginner einer neuen Reihe der Jonier und läßt ihn dem Anaximenes erst folgen.
52) Werke z. Phil. III, S. 408.
53) Handb. I, S. 141 ff.

das Übereinstimmen Beider in den Vordergrund gestellt und ihre Verschiedenheit in dem Urtheile zusammengefaßt hat, daß Anaximenes „den Begriff eines schlechthin bestimmungslosen Princips nicht festzuhalten vermocht habe“. Strümpell rückt gleichfalls Thales und Anaximenes in unmittelbare Nähe, auch in der äußerlichen Anordnung, und findet daß Anaximander über beide hinausreiche. Hätte er die richtige Wahrnehmung[54]), daß der Gedanke Heraklits das Äußerste sei, wozu die Auffassung der Veränderlichkeit der Natur die Reflexion treiben könne, indem in ihm das Werden selbst als Sein gesetzt werde, als Maßstab benutzt für die Beurtheilung der vorheraklitischen Jonier, so würde er im Anaximenes zu jenem Äußersten die Überleitung gesehen haben. Endlich Lassalle erkennt eine solche Brücke zwischen den älteren Joniern und Heraklit, den er von jenen für toto genere unterschieden hält, nur im Anaximander; von den anderen außer Thales sagt er, daß sie nach diesem nur mit den Elementen wechseln, andere Bestimmtheiten an die Stelle des Wassers setzend, über die Bestimmtheit selbst nicht hinauskommend[55]), wobei er weder des Anaximenes noch des Diogenes mit Namen erwähnt. Die zweite Ansicht der oben angekündigten, welche einen Fortschritt des Anaximenes in Abrede stellt, ohne ihm Rückschritt vorzuwerfen, ist unsers Wissens nur von Haym[56]) vertreten, im inneren Zusammenhange mit der Meinung, daß Anaximander unter den Ungenannten zu verstehen sei, mit welcher wir uns oben auseinandergesetzt haben. Diejenigen schließlich, welche irgend einen Fortschritt anerkennen, führen wir auf, wie sie mehr und mehr unsrer Auffassung sich nähern. Braniß, in dem ersten Theile seiner Geschichte der Philosophie seit Kant, welcher eine Übersicht des Entwickelungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit enthält, bespricht den Anaximenes, ohne seinen Fortschritt besonders zu kennzeichnen, scheint diesen aber hauptsächlich in der größeren Veränderbarkeit des Princips zu sehen[57]). Zeller[58]) rühmt die bessere Bestimmt-

54) Gesch. der theoret. Philos. der Griechen, S. 33.
55) A. a. O. I, S. 35.
56) Ersch u. Grubers Encyklop. (Art. Philosophie) III. Sect., 24. Bd., S. 27.
57) S. 113 f.
58) S. 185 f.

heit des anaximeneïschen Urseienden im Vergleich mit dem allzu unbestimmten Unendlichen Anaximanders, indem der Vorzug dieses Letzteren vor Thales solchergestalt verbunden erscheine mit dem des Thales vor seinem Nachfolger. Tiedemann scheint der Erste gewesen zu sein, der es bemerkenswerth fand, daß Anaximenes zuerst unter den Philosophen „den Verstand auf die Seele gerichtet", und hat auch nicht unterlassen anzuerkennen, daß, „insofern Feinheit die Luft geschickter mache, in die Formen der drei anderen Elemente sich zu hüllen", Anaximenes den Thales übertroffen [59]). Hegel, bei seinem Sinne für das Charakteristische, konnte nicht übersehen, daß das Princip unsers Philosophen sich dem Geistigen nähert, was er also ausspricht, daß das Princip hier „gleichsam zu einem bewußten" werde, wo es mit der Seele „verglichen" wird [60]). Auch Krische, in dem ersten und einzigen Bande seiner Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie, hebt die Gleichsetzung der Seele mit der Luft gebührend hervor [61]). Ritter widmet diesem Puncte unter Allen wol die größte Aufmerksamkeit; „vergleicht man" — sagt er [62]) — „die Lehre des Anaximenes mit der thaletischen, so möchte man einen Fortschritt der philosophischen Ausbildung darin finden, daß die Welt nach der Analogie nicht mehr mit dem unentwickelten Samenleben, sondern mit der höchsten Art des Lebens, welche wir kennen, mit dem Leben unsrer Seele, gedacht wird". „Hieraus dürfte sich" — setzt er aber hinzu — „auch eine noch wesentlichere Verschiedenheit ergeben haben, daß nämlich Thales Alles aus einem Zustande des unentwickelten Lebens, aus einem Samenzustande ableitet, während Anaximenes den Grund alles Werdens als einen von Ursprung an entwickelten sich gedacht zu haben scheint". Bei einem viel Älteren, aber der unter Schelling'schem Einflusse stand, bei Ast, und bei Rixner, der dem anderen nachgeschrieben, finden wir unsre eigne Auffassung am ehesten wieder. Thales und Anaximander, meint Jener, haben dem Urstoffe nachgeforscht, Anaximenes und Diogenes aber der bildenden Kraft; Heraklit dagegen sei es gewesen, der das

59) Geist der specul. Philos. I, S. 64. 66.
60) Vorless. über Gesch. d. Philos. 1 (Werke XIII.), S. 215 f. 220.
61) S. 53.
62) Gesch. d. Philos. 2. Aufl. I, S. 217.

physische Leben der Dinge in seinem unmittelbarsten und reinsten Wesen erfaßt habe [63]). Endlich wollen wir noch einen Mann anführen, dessen hier zu nennendes Werk gleichfalls in das ruhmreiche erste Jahrzehnt unsers Jahrhunderts fällt, wiewol er beträchtlich älter ist als die eben Genannten, F. A. Carus, der die erste und einzige monographische Geschichte der Psychologie verfaßt hat, und zwar eine durchaus von geschichtphilosophischem Geiste getragene. Dafür ist der einzige Satz Zeuge, daß „die allgemeine Geschichte der Psychologie parallel geht mit der Geschichte der Menschheit oder Cultur, und insbesondre mit der Geschichte der Religion und Sprache, Moral und Physik", daß „wie der Mensch, so nicht allein sein Gott, sondern so auch sein Geist, seine Seele (d. i. seine Auffassung davon) beschaffen sein wird". Erkennt er ferner den Fortschritt im Allgemeinen als den vom Objectiven zum Subjectiven, vom Realism zum Idealism, von mechanischen Erklärungsgründen zu teleologischen, und beschreibt er im Besonderen das Aufsteigen als ein Aufsteigen von der Benutzung der stofflichern und sinnlichern Merkmale der Seele zu derjenigen der geistigeren und geistigsten, wobei er vier Hauptepochen gewinnt, deren mittlere zwei die Erscheinungen des Athmens und Lebens als Analogien oder Bethätigungsweisen des Seelischen bevorzugen, wie unsre anaximeneïsche, deren letzte dagegen die Erscheinungen des Sinnens und Denkens zum Maßstabe nimmt: so fügt sich unsre Unterscheidung der Arten des ionischen Hylozoismus von selbst ein. Den Fortschritt innerhalb dieser Richtung im Allgemeinen — in das Besondre hat er ihn nicht verfolgt — sieht Carus wie den Kampf der Theorie gegen die Poesie an, in welchem die erstere immer größere Vortheile erringe, wodurch die Natur für das Bewußtsein immer mehr entseelt werde [64]). Dies ist offenbar nur die andre Seite von der fortschreitenden Vergeistigung des Princips, des Urseienden; denn je naturfreier der Geist herauserkannt

63) Ast: Grundriß einer Gesch. d. Philos. 1807. S. 62 f. — Rixner: Handbuch der Gesch. d. Philos. I, S. 63.

64) „Ist die erste Spur eines Ausscheidens der Philosophie von der Mythologie schon in Hesiodos, so bedarf es der ganzen Zeit von diesem bis auf Aristoteles, ehe die Philosophie von allem Mythischen und daher auch Poetischen sich geschieden hat". Schelling, Werke II, 1 (Einleitung in d. Philos. d. Myth.), S. 49.

wird, um so geistloser sinkt die Natur zu Boden, um so schwerer, erdartiger, atomistischer, bleibt das Materielle dem Geistigen gegenüberstehen. Poesie konnte erst wieder in die Theorie kommen, als man die Einheit von Geist und Natur, wie sie der Hylozoismus im Natürlichen, Materiellen, gesucht hat, innerhalb des Geistigen selbst zu vollziehen strebte, allwo sie nicht mehr äußerliche Verbindung ist, für welche der Fortschritt der Erkenntniß in der Auflösung in Dualismus besteht, sondern die letzte und wahrhafte Versöhnung darstellt[65]).

Kein Punct der Lehre des Anaximenes, der einen Theil oder eine Seite seines Fortschrittes aussprechen könnte, ist, wie uns die soeben beendigte Überschau lehrt, von seinen bisherigen Darstellern in ihrer Gesammtheit übergangen worden. Sein Princip ist anerkannt und gerühmt worden als feiner, beweglicher, veränderbarer gegenüber dem thaletischen und dem des Hippon, als bestimmter gegenüber denen des Anaximander und der Ungenannten, als der Seele gleichgesetzt im Unterschiede von allen übrigen mit Ausnahme des hipponischen, endlich als Kraftprincip unterschieden von sämmtlichen andern. Wir nun, wenn wir durch Zusammenfassung dieser einzelnen Momente erst die wahrhaft gebührende Stellung unserm Philosophen zu gewinnen glauben, und von dieser Stellung behaupten, daß dieselbe vor ihm kein Philosoph habe beanspruchen können, wir knüpfen am besten an denjenigen Fortschritt an, von welchem auch Andere gesehen haben, daß Niemand ihn mit Anaximenes theilt: also daran, daß ihm weniger am Stoffe, als an der bildenden Kraft gelegen. Von diesem ihm Eigenen aus muß das ihm mit Anderen Gemeinsame nothwendig in einem Lichte erscheinen, welches auch dieses Gemeinsame in ein Eigenes umwandelt. Ursprünglich eigen ist ihm nun zwar auch die Luft als Princip; allein konnte die Einsetzung dieses Elements an die Stelle des thaletischen an sich selbst wol mehr sein als eine gleichgiltige Nüancirung der hylozoistischen Denkweise, wie die der Ungenannten, wenn nicht bedeutungsloser als diese, und weit bedeutungsloser jedenfalls als die Anaximanders? Daß ferner das Urseiende wiedergefunden

65) Die angezogenen Stellen des Carus'schen Werks (Nachgelassene Werke III. Bd., 1808) sind: S. 40—44. 49—83. 85 ff. 168.

wird als solches in der creatürlichen Seele, dies hat uns bei Hippon nicht unbedingt epochemachend geschienen: warum also bei Anaximenes, da wir den historischen Umstand der zeitlichen Priorität unsern einleitenden Erklärungen gemäß nicht einspielen lassen? Die Bestimmtheit und Besonderheit des anaximeneïschen Princips endlich ist an sich selbst nur als ein Rückfall zu empfinden und wirklich empfunden worden. Alle diese einzelnen Momente also werden uns erst dadurch zu bedeutsamen Verdiensten des Milesiers, daß sie erzeugt und getragen sind von einer tiefer hinter ihnen zurückliegenden Eigenthümlichkeit des anaximeneïschen Hylozoismus, die uns veranlaßt ihn den psychischen zu nennen.

Diese Eigenthümlichkeit nun hat einen unzweideutigen Ausdruck gefunden in dem von Plutarch[66]) mitgetheilten Fragmente des Anaximenes, welches also lautet: οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει. „Gleichwie unsre Seele, sofern sie Luft ist, uns beherrscht durch Zusammenhalten, so umfasset Odem und Luft auch das Weltall". In diesen wenigen Worten ist die Anschauung unsers Joniers, sein Anschluß an Anaximander und sein Hinausgehen über ihn, sowie sein hylozoistischer Irrthum, vollständig abgebildet. Erinnern wir uns, daß vielleicht schon Thales, höchst wahrscheinlich aber Anaximander die Seele für Luft erklärt hatte, daß die ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα also eine fertige Vorstellung war, welche Anaximenes vorfand, so sehen wir die eigene Theorie dieses Mannes im obigen Satze gleichsam entstehen. Schüler seines älteren Compatrioten Anaximandros, durch keinen andern Philosophen als durch diesen beeinflußt, macht er diese historische und chronologische Continuität (— sein Leben fällt ganz ins 6. Jahrhundert und sein Aufenthalt ist Milet geblieben[67]) zugleich zur begrifflichen, indem er von dem idealistischen Zuge der Philosophie seines Lehrers sich dazu getrieben findet, das Wesen der Seele, welche Luft ist, näher zu betrachten. Hierbei aber konnte unter allen Objecten der physiologischen Erfahrung sein Blick kein anderes treffen als das des

66) Plac. I, 3, 6.
67) Diese historischen Zusammenhänge s. bei Zeller S. 178. 185.

Athmens. Er beobachtet also die Seele der Brust: er beobachtet denjenigen Seelentheil, welchen, wie seit den ältesten Pythagoreern im Alterthum immer wiederholt ward, nur noch die Thiere, nicht mehr die Pflanzen, mit dem Menschen gemein haben[68]). Freilich beobachtet er diesen nur nach derjenigen seiner Äußerungen, welche ihm, dem Hylozoisten, besonders zugänglich war als eine körperliche, als eine solche, welche wohl dazu auffordern konnte einen Stoff auszuwählen zur Bezeichnung der Grundwesenheit der Seele, und welche dennoch nicht, wie dies der Fall gewesen wäre mit dem Systeme des Blutumlaufs, welches dieser Region gleichfalls zugehört, auf einen Stoff der Art hinwies, der im Makrokosmos als solchem, als Naturelement nirgend erschien. Wir bemerken sogleich hier, daß die Schranken des Erkennens, von welchen der Hylozoismus umzäunt ist, ihn der soeben angedeuteten Umstände wegen an nichts so sehr hindern, als daran, den vollen Inhalt des im engern Sinne Seelischen zu entdecken, welches Seelische zwar dem ganzen vorchristlichen Alterthume sich nie völlig erschloß, aber doch auf ungleich reichere Bestimmungen gebracht ist bei den Pythagoreern, bei Platon und Aristoteles, ja selbst bei Demokritos, als hier. Denn der Seelentheil, in welchem von diesen Philosophen der Sitz der Empfindung, des Lebens, des Verstandes im Gegensatze zum höheren Geiste, des Zornes, des Muthes, der Bewegung, des Begehrens gesehen worden ist, und zwar von den Einen der Sitz von Diesem, von Anderen von Jenem: dieser Seelentheil ist überall derselbe, und fällt zusammen mit der anthropologischen Erscheinung unseres mittleren, mit Auszeichnung „seelisch" genannten Wesens als solchen, dessen tiefste Bestimmungen wir freilich in allen jenen Attributen nicht wiederfinden. Arm ist die antike Erkenntniß des Seelischen überall; doppelt arm bei Anaximenes, dessen Hylozoismus sie ihm noch weiter versperrt hat: aber dennoch ist Anaximenes wirklich in dieses Gebiet eingedrungen. Und zwar ist er dies, indem er den überkommenen Satz,

68) Vgl. die Ausführung dieser Beziehung des anaximeneïschen Princips zum Athmen und zur Thierseele (— man erinnere sich der des thaletischen zum vegetativen Leben), bei Zeller S. 181, dem man eine geschicht- oder naturphilosophische Absichtlichkeit dabei nicht wird vorwerfen wollen.

daß die Seele Luft sei, näher betrachtend, und ihn messend gleichsam an der einzig für ihn anzuführenden Erscheinung des Athmens, die Entdeckung macht, daß zur Wahl der Luft als Seelenstoffes nicht das Interesse am Stoffe selbst, sondern allein das an der Erklärung einer Kraftthätigkeit führen könne, durch welche Kraftthätigkeit in erster Reihe die Seele Seele ist. Erst als solche, als Kraftthätigkeit, bedarf hiernach die Seele eines Stoffes, und eines solchen, der zur Ausübung dieser Thätigkeit sowol der geeignetste scheint, als auch den Stoff abgeben kann für Anderes, welches durch jene Thätigkeit aus ihm entstehen soll. Auch Hippon ist, wenn man will, zur Auffassung der Seele als einer Thätigkeit gelangt, da er sie als zeugendes Princip faßt; allein die zeugende Thätigkeit ist unmittelbar und an sich selbst eine stoffsetzende, das Zeugungsprincip ist nur sozusagen der zum seelisch Wirksamen erhobene Stoff selbst. Um wieviel ideeller, formaler, die Wirkung des Athmens ist als die des Zeugens, um soviel unkörperlicher ist die anaximeneïsche Luft als das Wasser des Thales und Hippon, gleichwie sie das Dünnere und Leichtere ist, und um soviel mehr ist das Princip des Anaximenes mit Recht ein seelisches zu nennen als das hipponische. Niemand wird sagen, daß das Athmen uns einen Stoff zuführt, den wir als Nahrungsstoff verwenden; Niemand auch, daß die eingeathmete Luft von der Seele empfangen werde als ein Same, aus dem der Mensch in fortwährendem Geborenwerden aufwüchse: also die Sphäre des Ernährungs- und Zeugungssystems ist verlassen. Dagegen erklärt Anaximenes die Seele oder den Odem als das durch Zusammenhalten herrschende Princip. Herrschen aber wie Zusammenhalten ist formale Thätigkeit. Diese Thätigkeit nun kommt zu Stande durch Bewegung: also — schließt der Hylozoist — muß sie Thätigkeit eines leicht beweglichen und stetig bewegten Stoffes sein. Hier wird also, aristotelisch zu reden, nicht ein ἐξ οὗ um des ἐξ οὗ, nicht ein Stoff um des Stoffes willen, sondern es wird um der Form, um der Entelechie willen ein Stoff, um des δι' οὗ willen, das auch das πόθεν ἡ κίνησις heißt, ein ἐξ οὗ gesetzt. Hier also zuerst ist dieses zweite Princip des Aristoteles, das formale, so weit frei geworden von dem materialen, daß es in seiner Eigenthümlichkeit sichtbar ist, während es bei den Früheren bedeckt war und niedergehalten

vom anderen[69]). Gleichwol wissen alle diese Hylozoisten, weil sie dies sind, von keiner Trennung dieser beiden Principe, sondern setzen beide als Eines. Aber dieses Eine wird durch eine gleichsam in ihm von innen heraus arbeitende, aus ihm herausbrechende Wirksamkeit des formalen Princips immer durchsichtiger, gleichsam allmählich geschmolzen, verdünnt, verflüchtigt. Schon das Flüssige ist um einen Grad solcher ideeller Einwirkung immaterieller als das Starre, welches selbst, vertreten unter den vier Elementen durch die Erde, als hylozoistisches Princip gar nicht verwendbar war[70]). Den nächst höheren Grad nun solcher Einwirkung, unter welchem das Element bereits als völlig durchdrungen und immer bewegt vom Ideellen erscheint, so daß dieses durch das Stoffliche gleichsam in jedem Puncte hindurchscheint, wenn auch noch nicht von ihm eigentlich durchleuchtet, zu Licht geworden ist, wie auf einer höheren Stufe: diesen Grad repräsentirt die Luft — dieselbe, die sich auf dem Wege der anthropologischen Beobachtung als Substrat des Athmens ergab. So erscheint nach allen Seiten die Luft als der Stoff jener Entelechie, jenes Seelischen, jener Kraftthätigkeit, und zwar nicht als der Stoff, dessen sich diese Thätigkeit nur bedient, sondern als der Stoff, der diese Thätigkeit, der das Seelische selbst ist.

Aber die Entdeckung, daß die Seele als Luft zu begreifen sich nicht begründet durch das stoffliche Interesse als solches, sondern durch den Hinblick allein auf das Wesen der Seele, welches erkannt ist als die

69) Man könnte auffällig finden, daß Aristoteles dieser Annäherung des Anaximenes an seine eigene Lehre niemals gedenkt, sondern den Anaximenes nicht wesentlich höher als andere Hylozoisten zu schätzen scheint und den Unterschied nur im Unterschiede der Elemente sieht. Allein die spirituelle Entelechie des Aristoteles stand zu hoch über jenem ersten rohen Auftauchen dieses Formalprincips, als daß ihm nicht Anaximenes hätte mit seinen Vorgängern so nahe zusammenrücken sollen. Das Vorhandensein des besprochenen Fragments benimmt jedes Bedenken gegen unsre Auffassung, und hätte z. B. auch Strümpell abhalten sollen, a. a. O. S. 27 zu leugnen, daß bei den Joniern vor Heraklit schon ein Kraftbegriff vorkomme.

70) „Alle Elemente haben einen Liebhaber gefunden, außer der Erde; diese aber hat Niemand vorgebracht, außer wenn sie etwa Einer aus allen Elementen zusammengesetzt nannte, oder alle Elemente". Aristoteles: über die Seele, 1, 2.

Kraftthätigkeit des Herrschens, des Zusammenhaltens: diese Entdeckung führte unaufhaltsam dazu, das neugefundene Seelische nun auch zum Princip zu machen für den Makrokosmos. Denn wol die stoffliche Luft als solche konnte als ein abgeleitetes Element gelten, das seinen Ursprung habe in dem Stoffe schlechthin oder in seinem Repräsentanten, dem Wasser; aber diejenige Luft, welche nur der Leib war einer herrschenden Thätigkeit, einer Thätigkeit, die den Mikrokosmos nach seinen entgegengesetzten Ausstrahlungen durchdrang und in seinen entgegengesetzten Theilen zusammenhielt, also übergeordnet und in der Priorität erschien gegen das somatische Gebiet — eine solche Luft mußte die gleiche principielle Stellung auch im Weltall haben. Nachdem das Seelische in seiner Eigenthümlichkeit erkannt ist, kann das Stoffliche als solches nicht mehr Princip sein. Die Luft also, und zwar diese im Princip kraftthätige, zusammenhaltende Luft, wird als das Urseiende und Urwirkende gesetzt. Um dies zu sein, muß sie nach hylozoistischen Begriffen zugleich ein Stoff, eine Materie sein, und zwar derjenige Stoff, aus welchem zugleich alles Andere entstehen könne. Auch diese Forderung erfüllt die Luft, dieses immer bewegte, leicht wandelbare Element. Ist sie außerdem durch Feinheit und Unsichtbarkeit, durch ihre Verwandlungen, in welchen allein sie ihr Dasein zeigt, indem sie Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchte zu bewirken scheint, täuschend ähnlich dem Unendlichen Anaximanders, dem sie auch das Prädicat der Unendlichkeit entlehnt: so konnte sie um so leichter an die Stelle treten von diesem, dessen Vorzüge sie somit verknüpft mit ihren eigenen. Die Bestimmtheit aber, die Besonderheit der Luft, würden wir nicht zu diesen Vorzügen rechnen, wenn sie nicht Folge wäre jener Erhebung zum Seelischen. Denn das Höchste und Tiefste, welches gefunden werden konnte als Stoff nur um des Stoffs willen, war die Allgemeinheit des Stoffes selbst. Die bei Anaximenes neu eintretende Besonderheit aber zeigt an, daß das hylozoistische Denken in ein neues Gebiet, in eine höhere Wirklichkeit geschaut habe, für welche es von Neuem gilt einen bezeichnenden Stoff zu wählen, der es unterscheide sowol von der hylischen Bestimmtheit des thaletischen als von der hylischen Allgemeinheit des anaximandrischen Princips. Sicher hätte auch der psychische Hylozoismus zu einem Standpuncte von so idealistischer

Feinheit führen können, wie jener war, zu welchem Anaximander den somatischen erhob, indem etwa Einer, wie dieser „den Stoff schlechthin", so seinerseits „die Kraft schlechthin" zum Princip setzte — ein Standpunct, dessen mangelnde Verwirklichung im Alterthume übrigens ein neues Zeichen dafür ist, wie mangelhaft im Alterthume die Verwirklichung der möglichen psychischen Anschauungen gewesen —, und *dieser* Standpunct wäre, wie er ja ebensowenig noch ein hylozoistischer ist, wie wenn „das Denken schlechthin" als Urseiendes wäre gewußt worden, er wäre allerdings höher gewesen als der anaximeneische: aber wie dieser Standpunct nicht identisch ist mit dem des Anaximander, und wie das Kraftthätige als solches ideeller, geistartiger ist als das Stoffliche als solches, so ist des Anaximenes Luft eine Erhebung über das ἄπειρον. Wir nannten das ἄπειρον für das somatische Interesse das wahrhafte Mittlere; dennoch aber ließen wir darüber hinaus noch ein wahrhafteres Mittlere gesucht werden, nachdem durch Anaximander die Realität des Feurigen mehr als vorher betont worden. Anaximenes nun spricht als das wahrhafte Mittlere das Seelische aus, welches er anschaut in der Luft als dem Mittleren zwischen Erde und Feuer, dem Kalten und Warmen, dem Dünnsten und Dichtesten. Wenn wir hiernach die bisherige Entwickelung überhaupt ansehen können als den Proceß des Suchens und Findens des wahrhaften Mittleren, der absoluten Identität des Entgegengesetzten, soweit diese gefunden werden konnte in der Befangenheit der hylozoistischen Vorstellungsweise, so wird vor Anaximenes dieses Mittlere nur im Stofflichen gesucht und daher nur die stoffliche Identität als solche gefunden; Anaximenes aber entdeckt, daß das Stoffliche selbst totum quantum nur Glied des Gegensatzes, daß in ihm also das absolute Identische nicht zu finden ist, welches allein im Seelischen liegt als dem Mittleren zwischen Soma und Pneuma. Und hiermit fängt der Hylozoismus nothwendig an in sich zu zerfallen; seine Widersprüche werden offenbarer. Denn recht bei sich selbst kann er nur im somatischen Gebiete sein; überschreitet er dieses, so überschreitet er die Culmination seiner Existenz, und seine weitere Geschichte ist die Geschichte seines Untergangs, d. i. des Deutlicherwerdens seiner Widersprüche bis zu solcher Offenkundigkeit, daß Niemand mehr an sie glauben kann, also diese Denkrichtung verlassen

werden muß. In demselben Maße wird es auch aufgegeben, ein Mittleres als Absolutes zu setzen, indem die Erkenntniß Raum gewinnt, daß das Urseiende nicht bloß das allen entgegengesetzten Erscheinungen zu Grunde liegende identische, bestimmungslose Urwesen sein kann, sondern selbst eine bestimmte Erscheinung dieses Wesens, nämlich die *höchste*, die *geistigste* sein muß. Einen ganz haltlosen Versuch, das Interesse des Höchsten zu verknüpfen mit dem Interesse des Mittleren, machte Diogenes von Apollonia, den wir deshalb einschieben zwischen Anaximenes und Heraklit, bei welchem letzteren das Interesse des Höchsten oder des Geistes zu aller der Freiheit und Herrschaft gelangt ist, welche die Form des Hylozoismus zuläßt.

Der gleiche Entwickelungsproceß läßt sich auch durch das Detail der kosmogonischen und physikalischen Ansichten verfolgen. Anaximander mußte der Unbestimmtheit seines Princips wegen die Verdünnung und Verdichtung als Modus des Entstehens verlassen und führte statt dessen die Ausscheidung der Gegensätze des Warmen und Kalten ein. Anaximenes durfte zu der ersten Form zurückkehren, und erkennt nunmehr das Warme für identisch mit dem Dünnen, das Kalte mit dem Dichten. Die Luft als das Mittlere und als der an einer zusammenhaltenden Bewegung und Thätigkeit haftende Stoff wird zu Feuer durch größere Bewegung und geringere Zusammenhaltung, d. i. durch Verdünnung und Erwärmung: verdichtet und erkältet wird sie zu Wind, Wolken, Wasser, Erde und Stein. Dieselbe Luft bildete das tragende Element, auf welchem Erde, Sonne und Sterne schwimmen und schweben konnten, wie die Erde bei Thales auf Wasser ruhte. Die Gestirne entstanden aus feurigen Dünsten, die, von der Erde aufgestiegen, durch den Luftdruck, den die Rotation des Alls erzeugte, gefestigt wurden, und durch den Widerstand der Luft, der ihnen bei ihrer ursprünglich geradlinigen Bewegung entgegenkam, zur Kreisbewegung genöthigt waren[71]). In solcher Abhängigkeit vom Luftelement steht hier noch das Feuer und die Lichtwelt. Doch glücklich, daß das Feurige soweit sich die Rechte seiner Hoheit errungen, daß es dem Feuchten, seinem geborenen Feinde, nicht mehr unterthan erscheint, sondern sich

71) Zeller S. 181 – 184.

in gleichem Range mit ihm erblicken darf, geschwisterlich ihm gegenübergestellt an der Seite der gemeinsamen Mutter und Herrin, der Luft. Aber was macht die Luft zur Herrin? Etwa dies, daß sie gleichmäßig des Warmen und Kalten, des Dichten und Lichten, des dunkeln Schweren und des feinen Ätherischen Urschooß ist? Dann wäre sie nur die gleichgiltige identische Urpotenz, das Mittlere Anaximanders. Sie hat sich vielmehr erhoben über dieses Mittlere, hat sich zur Herrin gemacht über Erde und Meer; und keinen andern Rechtstitel kann sie beibringen hierfür, als den, daß sie dem Hellern und Leichtern, dem Wärmern und Höhern sich verwandter weiß. Wie kann sie nun dennoch ein Lichteres, Feineres, Wärmeres über ihr zu ihren Vasallen zählen? Dieser Vasall wird sich empören, und wird, nach demselben Princip und mit demselben Recht als die Luft über Erde und Meer, sich selbst zum Herrn machen über das All. Über ihm, dem Feurigsten und Lichtesten, wird es dann kein Höheres mehr geben, das sich aufwerfen könnte zum höchsten Seienden, wenn nicht das Unkörperliche, Immaterielle selbst. Darum, wie es über das Licht hinaus keine materielle Erscheinung mehr gibt — denn das Licht ist die geistigste —, so gibt es keinen Hylozoismus mehr über dem pneumatischen des Herakleitos.

Diogenes von Apollonia, historisch Zeitgenosse des Hippon und beeinflußt sicherlich von Anaxagoras[72], wol auch von Heraklit, gilt uns begrifflich als überleitend zu diesem letzteren vom Anaximenes. Dieses Überleiten nimmt sich bei ihm aus als Schwanken und Widerspruch. Die Luft ist ihm das Absolute und zugleich mikrokosmisch und makrokosmisch die höchste Erscheinung, nämlich der denkende Geist. Ihn verbindet er dem Wesen nach unmittelbar mit der Seele, für die er also keine abgesonderte Wesensbezeichnung kennt. Leben und Denken zugleich hält er für bewirkt durch das Einathmen der Luft, die Alles durchdringe und in Thieren und Menschen das Bewußtsein erzeuge; ja auch den thierischen Samen sieht er für luftartig an. Hier ist also das Gebiet des Feuchten und Somatischen sogar mißverstanden und schon gleichsam verachtet, wie auch daraus ersichtlich wird, daß

72) Zeller S. 201—205.

Diogenes die Pflanzen durchaus für vernunftlos, also unbeseelt, erklärte, weil sie keine Luft einathmen. So suchte er auch das Wesen der Seele und des Geistes in einer warmen, trockenen Luft. Mußte er hiernach nicht auch das Urseiende, das er ja als denkenden Geist faßte, für trockene und warme Luft halten? Dann hätte er nur mit einem Wege nach unten als dem ersten Wege des Entstehens beginnen können, wie Heraklit, und dann hätten wir ihn unter die pneumatischen Denker unsrer Schule versetzt. Aber er hat trotz jener idealistischen Grundbestimmung, daß das Urwesen ein denkendes sei, trotzdem daß er diese Bestimmung sogar teleologisch durch den Hinweis auf Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtungen begründete, die gewöhnliche Luft des Absoluten wiederum für ein Mittleres genommen, das durch seine Bewegung sich verdünne und verdichte, erwärme und erkälte; obwol er diese Luft schon das Dünnste nennt und hierin neben Anderem das Motiv findet, sie zum Urelement anzunehmen, so spricht er doch von einer Verdünnung der Luft, durch welche die Gestirne, also das Feurige und Lichte, entstanden seien. Hiermit aber ist das Geistige, in welches anfänglich das Seelische aufgesogen erschien, wieder herabgedrückt zum Seelischen, wieder verletzt in seiner Selbständigkeit und Hoheit, die ihm vorher gebührend eingeräumt war. Diogenes hat den Glanz der Sonne, dem er kühn entgegenflog, nicht ertragen können, und ist in die niedere Atmosphäre zurückgewichen. Das Sonnenelement in seiner Würde und Reinheit anzuschauen und festzuhalten, ist einem Anderen um so besser gelungen, dem genialsten und wunderbarsten und lichtvollsten von allen Betrachteten, der wol auch deshalb, weil er dies war, „der Dunkle“ hieß und für wunderlich galt[73].

III.

Die heraklitische Forschung ist seit zwei Jahren, seit dem Erscheinen nämlich der bereits erwähnten Monographie Ferdinand Lassalles, in

73) Belegstellen für das über Diogenes Mitgetheilte bei Zeller, der auch das Widersprechende in Diogenes hinreichend ins Licht stellt, S. 191—201.

ein neues Stadium getreten, und zwar, wie es scheint, in ihr letztes, innerhalb dessen ihr an keinem Puncte mehr die rechte Beleuchtung und Klarheit zu erlangen mißlingen kann. Denn die Hilfsmittel aller Art scheinen nicht allein vollständig erschöpft und benutzt in jenem epochemachenden Buche, sondern sind auch benutzt mit einer classisch zu nennenden Ordnung und Feinheit und Geistes-Allgegenwart, wie sie nur möglich ist durch ein geistvolles und sinniges, congeniales, Aufgehen im Gegenstande und seinen historischen Zusammenhängen. In dem aneignenden und prüfenden Studium dieses Werks besteht von nun an die heraklitische Forschung. Natürlich konnten wir unsererseits, da sich unsrer umfassendern Aufgabe die besondere der Heranziehung und Verwerthung jenes Buchs nur gleichsam gelegenheitlich und zufällig einfügte, mit solcher nur den ersten Anfang zu machen uns vornehmen; zumal unser Thema selbst dadurch uns zur Einschränkung auffordert, daß es vor allen die eine Frage bevorzugt, ob Heraklit ein Hylozoist zu nennen sei oder nicht. Freilich ist es gerade diese Frage, auf welche mit Lassalle einstimmig, mit Nein, zu antworten wir uns nicht haben entschließen können, während alles sonst in dem Buche Behauptete und Ausgeführte uns durchaus annehmlich, bindend, zum Theil in überraschend glänzender Weise lichtbringend erschienen ist. Unser Widerspruch betrifft jedoch somit einen Punct, über welchen, wie wir nachweisen können, die Äußerungen Lassalles selbst oscilliren, und in welchem sein Irrthum Einen Entstehungsgrund hat mit allen Vorzügen des Buchs. Dieser Grund ist die Vorliebe für Heraklit. Ihr gegenüber ist nöthig zu sorgen, daß nach der reichen Ausbeute vom Neuen nicht zuviel des Alten verloren gegeben werde. Einen doppelten Ausdruck aber hat die nachtheilige Seite dieser Vorliebe gefunden: in der Herabsetzung der frühern ionischen Lehren einerseits, in der Vergeistigung der heraklitischen andererseits. Lassalle hat, wie wir schon einmal zu bemerken veranlaßt waren, eine Kluft befestigt zwischen Heraklit und seinen ionischen Vorgängern, wie sie in geschichtlicher Wirklichkeit nicht wiedergefunden werden kann, wenn man nicht, wie Lassalle, zu Allem, was an Heraklit zu rühmen ist, das Analogon aufzusuchen versäumt bei den Frühern. Es ist wahr, mit Bewußtsein erkannt und ausgesprochen hat es Heraklit zuerst, daß das Werden, nicht

das Sein, die rechte metaphysische Kategorie sei für das Absolute, und in Zusammenhang hiermit hat er ein geistigeres Element den vor ihm beliebten vorgezogen, mag auch wol zu jener Erkenntniß und Aussprache getrieben worden sein durch den Gegensatz der eleatischen Schule: weist aber nicht eben seine Feindschaft gegen Eleaten und Pythagoreer, wie sie in einem bekannten Fragmente zu Tage tritt[74]), auf seine Verwandtschaft hin mit den Philosophen ionischen Geblüts, den Antipoden jener dorisch Gesinnten? Dem dionysischen, dem somatischen Sinne seiner Stammgenossen freilich hat er nicht minder feindlich gegenübergestanden, und insofern, sowie auch durch seine Bevorzugung des Feuers, welche bei den Pythagoreern wiederkehrt, der dorisch-italischen Denkweise sich angenähert: aber wissenschaftlich, metaphysisch, hätte er sich nicht als Gegner zeigen können gegen Xenophanes und Pythagoras, wäre sein Urseiendes ein abstract-geistiges gewesen wie das eleatische, und nur im Erscheinen sinnlich wie das pythagoreische. Wenn er das ewige Werden gegen das starre Sein setzte, so ist dies gerade eine ächt ionische Opposition, ein Verharren in dem, bei ihm nur bewußt gewordenen und geistiger gefaßten, ionischen Grundprincipe. Oder was machen wir mit den Elementen des Thales, des Anaximenes und der Genossen, wenn wir sie hineindenken sollen in den Rahmen des ruhenden Sein? Das bewegliche, fließende, veränderbare, den entgegengesetzten Zuständen zugängliche Wasser, die alle diese Eigenschaften in noch höherem Grade besitzende Luft, sind nur graduell unterschiedene Vorstufen des im höchsten Grade ebenso beschaffenen, nie ruhend seienden, ewig werdenden, in sein Gegentheil umschlagenden Feueräthers. In diesem Betracht also ist kein Artunterschied zwischen jenen ἀρχαῖς und der heraklitischen. Schon Schleiermacher[75]) hat gegen alle einschlagenden aristotelischen Stellen außer einer einzigen, welche sicherlich einen Textfehler oder einen

---

74) Frgm. 13. 14. bei Schleiermacher: Herakleitos der Dunkle von Ephesos (Werke zur Philos. II.), S. 20 f. — Lassalle II, S. 309—312. vgl. mit I, S. 35 f.

75) A. a. O. S. 87 f. 90 f. Die Stelle des Aristoteles ist Phys. III, 5. Der Stagirit muß hier, wenn er so geschrieben hat, wie wir lesen, den Heraklit geradezu vergessen haben, wie ihm dies auch Phys. I, 4. begegnet sein mag. S. bei unsrer 15. Anm. — Vergl. auch Brandis, Handb. I, S. 159 f.

Irrthum des Stagiriten enthält, einen solchen Artunterschied setzen wollen. Weder von Thales, sagt er, noch von Anaximenes wisse man, daß sie gesagt hätten, die Welt sei nichts anderes als ein bald so bald anders sich zeigendes Wasser oder Luft, wie Herakleitos gesagt habe: „die Welt war immer und ist und wird sein immerlebendes Feuer, mit Maßen sich entzündendes, mit Maßen sich verlöschendes". Was haben aber Thales und Anaximenes gelehrt, wenn nicht eben dieses? Man setze in dem angeführten heraklitischen Satze Wasser und Luft an die Stelle des Feuers, Verdünnen und Verdichten an Stelle des Entzündens und Verlöschens, und man hat die thaletische und die anaximeneïsche Lehre, wie sie von jeher verstanden worden. Gewiß: daß Heraklit das intermittirend erscheinende Feuer wohl zu unterscheiden verstanden von der Feuersubstanz, welche auch in ihrem Anderssein, im Verlöschen, als dieselbe beharrt, und daß es diese letztere ist, welche ihm für das Urseiende selbst gilt, welches Urseienden Proceß des Erscheinens nur beginnen soll und enden — begrifflich, nicht zeitlich — mit dem als solches erscheinenden Feuer, wer möchte dies leugnen, der nur jenes Eine eben angeführte Fragment gelesen hat, worin Heraklit das Verlöschen zu den Erscheinungen des ewigen Feuers selbst rechnet, oder jenes, wo er dieses ideelle Feuer das „nie untergehende" nennt im Unterschiede vom täglich sich neuentzündenden und verlöschenden Feuer der Sonne, oder das andere, wo er Meer und Erde und Feuerluft die Umwendungen des Urfeuers sein läßt?[76] Scharfsinnig hat Lassalle sogar drei Bedeutungen herauserkannt, welche das Feuer des Heraklit in sich trägt; denn von dem erscheinenden Feuer und dem processirenden, sich verwandelnden, ist als drittes zu unterscheiden das reine ideelle ewig es selbst bleibende Urfeuer, welches selbst das höchste Gesetz des Werdens ist, Zeus oder die Dike oder das unabwendbare Schicksal. Lassalle ist überzeugt, und hat diese Überzeugung wie uns scheint als unumstößlich bewiesen, daß Heraklit selbst in seinem „unablässigen Ringen nach möglichst unsinnlichen Bezeichnungen" für sein ideelles Urfeuer sich des Namens „Äther" bedient habe[77]. Wir nehmen dies an ohne Zögern; wir setzen den Feuer- oder Lichtäther als hera-

76) Schleiermacher, Frgm. 25. 40. S. 41. 93. — Lassalle II, S. 55—58 ff. 28 f.
77) A. a. O. II, § 18 und § 22.

klitisches Element für die θερμὴ οὐσία oder ζέουσα ein, welche Schleiermacher gleichfalls für das eigentliche Urseiende des Ephesiers erklärt hat[78], aber nur umdeuten zu müssen glaubte zu einer, mehr psychischen als pneumatischen, den Dingen inwohnenden Lebenswärme oder erwärmenden Kraft. Auch wenn Ritter das heraklitische Element einen trocknen und warmen Dampf nennt, oder eine helle und warme Flüssigkeit, welche auch wol eine Art Luft sei[79], Zeller eine warme Luft[80], so ist uns dies bei weitem nicht idealistisch genug. Wir folgen vielmehr der geistvollen Nachweisung Lassalles, wie dem Heraklit die Offenbarung seines Princips durch die Erhebung seines Blicks zur Sonne zu Theil geworden; wir folgen der glänzenden Deutung des oft vorkommenden ächt heraklitischen Gleichnisses von Bogen und Leier auf die beiden entgegengesetzten Attribute des Apollon, und glauben Lassallen alle die Bezüge aufs Wort, die er zwischen des Ephesiers Philosophie und einem bevorzugten Apollonultus gefunden[81]; wir deuten uns hiernach die authentischen heraklitischen Aussprüche über Schlafen und Wachen und über den Vorzug des Gesichtssinnes vor den übrigen Sinnen, Aussprüche, die Lassalle nicht minder tiefsinnig und geistreich als alle andern zu nutzen weiß[82]; und in Folge von Allem diesem halten wir die Bezeichnung des heraklitischen Elements als Licht- und Feueräther, als das mit Auszeichnung himmlische Element, für die richtigste. Aber Nichts sehen wir, das uns abhielte anzunehmen, daß dieses Element im Sinne des Philosophen ebenso gut einen Urstoff vorstellte, wie Luft und Wasser und das namenlose Unendliche der Vorgänger. Oder paßt nicht ebenso gut, wenn nicht auf die übrigen, so doch auf Anaximandros, nach Abzug des wenigen Abzuziehenden aber auch auf die übrigen, was Lassalle an einer zusammenfassenden Stelle[83] von Heraklit sagt: bei ihm sei „zum erstenmale die Identität aller sinnlichen Bestimmtheiten positiv als ein die sinnlichen Verschiedenheiten erzeugender steter Proceß erkannt, zum erstenmale die sinnlichen Bestimmtheiten zu bloß verschiedenen und absolut

78) A. a. O. S. 92. 79) Gesch. d. Philos. 2. Aufl. I, S. 247. 80) S. 460.
81) Über die Sonne I, S. 108 ff. II, S. 13. § 23. Über Bogen und Leier I, § 3. Über Apollon I, §§ 9—11. II, S. 207. 219. 229 ff.
82) II, § 30. S. 323 f. 83) I, S. 55.

in einander übergehenden Formen eines identischen ihnen zu Grunde liegenden Substrats herabgesetzt" —? Und ebenso, wie die Vorgänger Heraklits ontologischer sind, als sie von Lassalle genommen worden, ist Heraklit physiologischer als er nach seinem neuesten Darsteller sein soll. Auch wenn wir, außer dem Einen, das wir bekämpfen, die Auffassung Lassalles annehmen bis in alle ihre Einzelnheiten, ist kein Punct der Lehre seines Mannes unverträglich mit der Fassung des Princips als eines hylozoistischen: vorausgesetzt natürlich, daß wir uns in der Bewußtseinssphäre jener Philosophen festhalten, denen es unbedenklich und geläufig war, das Wasser z. B. für seelisch anzusehen und die Luft für denkend. Warum konnte nicht ebenso leicht Heraklit immerhin Hegelsche Logik lehren und das Ganze der speculativen Vernunft aussprechen, aber dennoch unbefangen behaupten, daß ihrem *Stoffe* nach, den er anzunehmen sich nicht entbrechen konnte, die Vernunft das feurige Element und ihr Umschlagen ein Verlöschungsproceß sei? Hegel selbst, der durch sein Bevorzugen der speculativen Seite Heraklits in seinen Vorlesungen, durch seine Freude über die Einstimmigkeit derselben mit seinen eignen Hauptlehren, den ersten Anlaß gegeben haben mag zur Ansicht Lassalles, hat dennoch mit der Vergleichung seiner selbst und Heraklits nicht jenen historischen Ernst gemacht. Ebensowenig wollen Zeller[84]) und Strümpell[85]) beim Worte gefaßt sein, wenn sie das heraklitische Feuer vorübergehend ein „symbolisches" nennen. Symbolisch ist es sicher für *uns*, deren Reflexion mit Leichtigkeit eine Trennung vollzieht, die den Joniern nicht vor Anaxagoras beikam, und die auch bei diesem noch so unfruchtbar blieb, daß sie schwerlich eine so bedeutende Vorarbeit hinter sich gehabt haben kann, als Heraklit ihr nach jener Auffassung müßte geleistet haben. Und Lassalle selbst bleibt seiner Ansicht nicht treu. Äußerungen wie diese[86]), daß „den Übergang, mit welchem die ionische Philosophie es vollbringt, das sinnliche Sein von sich abzuarbeiten und den Gedanken aus seiner Gebundenheit im Naturdasein loszulösen, uns in seiner höchsten Form, *aber noch innerhalb ihres eignen Princips und Kreises*, Heraklit bezeichne" — oder jene[87]), daß „das rein

84) S. 458 vgl. mit 460. 85) S. 37. 86) I, S. 1. 87) I, S. 86.

Dialektische und Logische wol *da sei* bei Heraklit, aber noch verborgen ruhe unter dem Krystall des Natürlichen" — können wir uns wörtlich aneignen. Und wer dächte nicht an gewisse Unionsversuche auf anderem Gebiet, wenn es ein andres Mal heißt[88]): „Das Feuer *ist* eben dem Heraklit diejenige Existenz, welche den processirenden Gegensatz von Sein und Nichtsein darstellt und nichts Anderes als eben nur diesen processirenden Gegensatz *bedeutet*" —? Deutlicher noch ist die Amphibolie zu erkennen in der auch sprachlich fast unmöglichen Wendung[89]): „Da aber das Feuer nicht dieses sinnliche Element selbst bedeutet, sondern nur als das reinste *Bild und Realität* des ununterbrochenen Werdens gebraucht wird, so" u. s. w. Und ähnlicher Stellen, sowie andrer, welche direct unsre eigne Ansicht darbieten, könnten wir noch mehrere anführen. Durchaus in der Mehrzahl aber sind diejenigen Äußerungen, in welchen Lassalle mit dem größten Nachdruck als das wesentlich Neue, das er über Heraklit lehren zu können glaubt, dies anführt, daß das Princip dieses Philosophen der reine speculative Gedanke selbst gewesen, die Einheit der Gegensätze als solche, die Identität des Sein und Nichtsein im Werden, die reine Bewegung als solche, *λόγος* und *εἱμαρμένη*[90]). Diese Auffassung hat er auch mehrfach versucht positiv zu beweisen; was er aber zu diesem Ende beibringt, hat uns nicht stichhaltig scheinen können, wie es ihn selbst nicht vor Schwankungen bewahrt hat. Die *ἁρμονίη ἀφανῆς*, das *μὴ δῦνον*, das *περιέχον φρενῆρες*, die *γνώμη*, sämmtlich Bezeichnungen des heraklitischen Urseienden, können sämmtlich auch von einem hylozoistisch gedachten Feuerelemente oder dem Äther gesagt sein[91]). Von Fragmenten, welche wirklich mit Scheinbarkeit für die nur symbolische Geltung des Feuers, das dann nur eines unter den vielen von Heraklit für sein Urseiendes gebrauchten Gleichnissen sein würde, angeführt werden konnten, stehen das elfte und siebzehnte (nach Schleiermachers Zählung) voran. Allein in den Worten des ersteren[92]): *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ*

88) II, S. 10. 89) I, S. 54. 90) S. z. B. I, S. 53 f. II, S. 4.

91) Schleiermacher, Frgm. 36. 40. 43. 44. S. 71. 93. 106. 108. — Lassalle I, § 2. § 13. § 15. II, S. 28 f.

92) Schleiermacher S. 15. — Lassalle I, S. 26 ff.

ἐθέλει, Ζηνὸς ὄνομα — „das Eine Weise allein will und will nicht ausgesprochen werden, der Name des Zeus" — muß nicht nothwendig dies gefunden werden, daß die bestimmten dennoch über dieses unnennbare Eine ausgesprochenen Namen nur symbolische Geltung haben; ja, wie möchte dies überhaupt nur möglich sein, wenn man jener abstracten Bezeichnungen gedenkt, die auch Lassalle für eigentliche oder eigentlichere wenigstens halten wird als den des Feuers, wie *λόγος* und andere? Und Heraklit sagt ja ausdrücklich, daß jenes Eine auch genannt sein w o l l e, nicht bloß n i c h t wolle. Er scheint also nur dies zu meinen, daß keiner aller erdenklicher Namen ein erschöpfender sei für jenes Wesen, jedes Nennen desselben zugleich ein Nichtnennen sei: denn jeder Name des Absoluten und All-Einen kann ja nur eine bestimmte Seite desselben isoliren und benennend hervorheben; als Ganzes allerdings, mit allen seinen Eigenschaften, kann das Ur-Eine nur angedeutet werden oder symbolisch bezeichnet, wie dies Heraklit hier thut durch den Namen des Zeus. Für die Bezeichnung des Urseienden durch das Feuerelement also würde hieraus nur folgen, daß sie nicht das Ganze selbst, sondern dieses nur nach einer bestimmten Seite, in einer bestimmten Rücksicht bezeichnet. Diese Rücksicht ist die der Frage nach dem S t o f f e. Sehen wir uns um unter allen sonst bei Heraklit begegnenden Benennungen des Absoluten, und wir werden keine zweite finden, welche als Antwort dienen könnte auf die Frage nach dem Stoffe. Wol nennt er sein Princip auch den Fluß, aber nicht Wasser; er nennt es Vernunft (*λόγος*), aber nicht Geist (*νοῦς*); und so sind alle sonstigen Ausdrücke für das Eine lauter Formalbestimmungen, als Materialbestimmung aber bleibt lediglich das Feuer übrig. Die platonischen Stellen, welche Lassalle nach seiner Deutung des obigen Fragments auslegt und zur Unterstützung dieser Deutung heranzieht, sind gleichfalls bei unsrer Auffassung vollkommen erklärt[93]). Die Stelle aus Theätet enthält nur eine Klage über den Wechsel der Namen des Princips bei den Heraklitikern; die aus Kratylos aber möchte sogar positiv für uns sprechen, indem sie als

93) Theaet. p. 180 A. p. 184. Stallb. und Cratyl. p. 412 D ff. — Lassalle I, S. 34. 39 f. II, S. 12 ff.

die im Idealismus am weitesten gehenden Nachfolger Heraklits, welche das Princip schlechtweg „Gedanke" nennen, solche bezeichnet, welche mit dieser Wendung bereits ausdrücklich sich auf Anaxagoras berufen, also herausgetreten sind aus der unmittelbaren heraklitischen Sphäre. Die Worte aber, welche auch von diesen noch angeführt werden als die Auszulegenden, als diejenige Beschreibung des Urseienden, dem sie ihre Auslegung anpassen, sind entschieden von hylozoistischem Gepräge: er, der Gedanke, sei es, so sagen sie, der „selbstherrschend und mit nichts Anderem gemischt die Dinge ordne, durch Alles hindurchgehend". Eine dritte Stelle des Platon, die Lassalle gleich darauf anführt, wird sich mit noch anderen beigebrachten Belegen besser im Anschluß an das zweite der angekündigten Fragmente besprechen lassen, welches also lautet[94]): *ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν, ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον* — „wie Vieler Reden ich auch vernommen habe, Keiner gelangt dazu zu erkennen, daß das Weise das von allem Getrennte ist": nach Lassalles Übersetzung und Lesart (— das sinnlose Einschiebsel *ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον* ist gestrichen). Auch Lassalle erinnert hierzu an das „mit nichts Anderem Gemischte" in der Stelle des Kratylos — *αὐτοκράτορα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον* —, und urtheilt, daß die Identität der Bedeutung beider Ausdrücke, des mit Nichts Vermischtsein und des von Allem Getrenntsein, auf der Hand liege, sowie beide auch identisch sein müssen mit dem Selbstherrschen. Und sicher ist es wohlgethan, nach diesen bestimmteren Ausdrücken jenes unbestimmtere *πάντων κεχωρισμένον* auszulegen, nicht umgekehrt, da in einer abstracteren und idealistischeren Philosophie das Getrenntsein für sich selbst wohl die vollkommene Unsinnlichkeit würde bedeuten können. Jene bestimmteren Wendungen aber bezeichnen genau betrachtet doch vor Allem das heraklitische Urseiende als ein durchaus einheitliches und in seiner Art einziges Wesen, welches sich von jeder durch Mischung entstandenen oder als eine Urmischung gedachten Einheit durchaus unterscheide, indem es nämlich nicht ein Glied bilde oder einen Bestandtheil einer solchen — *οὐδενὶ μεμιγμένον* —, sondern selbst das ganze selbstherrliche Urseiende —

94) Schleiermacher, Frgm. 17. S. 24. — Lassalle, I, S. 344 ff.

αὐτοκράτορα — sei, und eben deshalb auch nicht betrachtet werden könne als die Summe von vielem Gemischten. Jene späteren Heraklitiker bei Platon schlossen nun freilich aus diesen Angaben über das Urseiende sofort, daß dieses nichts Anderes sein könne als der νοῦς des Anaxagoras, und sie hatten philosophisch wol völlig Recht hierin, nicht aber historisch, wenn es galt eine voranaxagorische Philosophie zu interpretiren. Unsrer Erklärung, welche in den gleichen Fehler nicht fallen will, erhebt sich nun aber eine große Schwierigkeit in Gestalt der Thatsache, daß ja ein solches von Allem getrenntes Eine schon gelehrt worden war von Thales bis Heraklit von sämmtlichen Philosophen, und der letzte daher nimmermehr sich für den Entdecker dieses Einen so bestimmt und absprechend ausgeben durfte. Allein wir fragen, ob diese Schwierigkeit wegfalle bei der andern Erklärung, welche κεχωρισμένον durch „abstract“ oder „ideell“ übersetzen würde. Waren nicht die Pythagoreer, noch entschiedner aber die Eleaten, von denen Heraklit wenigstens gewiß den Xenophanes kannte, mit einem abstracten, von allem Sinnlichen an sich selbst durchaus geschiedenen Urseienden vorangegangen? Wir sehen also, daß in dem Fragmente nach beiden Seiten eine Unklarheit zurückbleibt, die sich wol nur wird heben lassen durch eine andre Übersetzung desselben. Nun fällt unmittelbar auf, daß die beiden Worte σοφόν und κεχωρισμένον ohne Artikel stehen, Schleiermacher und Lassalle aber ungescheut, indem sie sich jenes ersten Fragments vom ἓν σοφόν erinnern, den bestimmten Artikel hinzudenken und hinzuübersetzen. Die genauere Übersetzung, welche den Sinn des weggebliebenen Artikels bei beiden Wörtern wiedergibt, müßte lauten: „keiner gelangt dazu zu erkennen, daß von Allem Getrennt soviel ist als Weise“. Denn auch diese Umdrehung von Subject und Prädicat ist durch die Stellung des ἐστι, welches sich wol schwer an das minder betonte Subject enklitisch anschließen würde, gefordert. Wir denken uns nun, daß in dem Zusammenhange seines Werks, da, wo diese Worte herausgenommen sind, Heraklit die früheren und zum Theil die noch gleichzeitigen Philosophen, also die Jonier, Pythagoreer und Eleaten, welche sämmtlich in ihrer Art ein κεχωρισμένον lehrten, besprochen und von sich unterschieden habe. Mit den Joniern aber konnte er sich deshalb nicht einstimmig finden, weil noch keiner vor

ihm das Abgetrennte, das Urseiende, identisch gefunden hatte mit dem Geiste, der Seele des Hauptes, noch keiner entdeckt hatte, daß die Begriffe des Geistigen als solchen, des Erkennenden oder Weisen, und des Urseienden Dasselbe enthalten; in den rein abstracten Principien der italischen Philosophen konnte er sich und sein Absolutes ebenso wenig wiedererkennen, weil seine ideal-reale Natur und Anschauungsweise ihm sehr wohl sagen mußte, daß ein solches lebendiges Weise, als er brauchte, sich nicht enthalten finden könne in einem reinen Zahlbegriffe, noch in dem reinen Seienden als solchem. Viel eher konnte er ein solches Weise sich im feurigen Element vorstellen. Er konnte sich also rühmen der Erste zu sein, der gefunden habe, daß Ursein (Getrenntsein, κεχωρισμένον εἶναι) nichts Anderes sei als Weisesein. Hiermit hat sich uns der Sinn des unsrer Ansicht scheinbar so bedrohlichen Fragments bis dahin umgewendet, daß wir es als einen Beleg begrüßen können nicht allein dafür, daß Heraklit kein abstractes Princip gehabt, sondern sogar dafür, daß er seinen Unterschied von den Früheren und seinen Fortschritt über dieselben selbst ebenso aufgefaßt und verstanden hat, wie wir. Nach ihm haben dann zunächst Diogenes und Anaxagoras daran festgehalten, daß das κεχωρισμένον = σοφόν ist, und der letztere hat diese Entdeckung dazu fortgebildet, dieses σοφόν von allem Materiellen zu befreien und auch nach seiner stofflichen Seite als Geist, als νοῦς, zu bezeichnen. Wenn nun ein Platon später mit Leichtigkeit die Consequenzen, welche die Geschichte bis auf ihn aus dem heraklitischen Gedanken gezogen hatte, auch unmittelbar in diesem selbst erkannte und als Consequenzen desselben so schnell und fast ungeschieden an die historische Interpretation anlehnte, daß er scheinen konnte dem Heraklit selbst ihre Erkenntniß zuzuschreiben, so hätte Lassalle diesem Scheine nicht folgen sollen: zumal die Worte Platons selbst wol überall das rechte Verständniß an die Hand geben möchten. So heißt es an einer der von Lassalle benutzten Stellen[95]: „Die Wärme und das Feuer, was doch alles Andre wieder erzeugt und durchwaltet, wird selbst erzeugt aus Drehen und Reibung, diese aber durch Bewegung; *oder sind dies nicht*

95) Theaet. p. 153. p. 80. Stallb. — Lassalle II, S. 17.

die Entstehungsarten des Feuers?“ Hätte wol Platon die letzten Worte hinzugesetzt, wenn jene Zurückführung des heraklitischen Feuers auf die Bewegung nicht auf seine eigne Rechnung käme? Ebenso ist auch jene Stelle des Platon[96]), von welcher Schleiermacher gesagt hat, daß sie sich unter allen des stärksten Ausdrucks bediene, d. i. des von der gewöhnlichen Auffassung Heraklits am weitesten und entschiedensten abweichenden, auszulegen, und rücksichtlich dessen was Lassalle durch sie beweisen will zu entkräften. Denn wenn dieselbe behauptet, daß (nach Heraklit) das All Bewegung sei und nichts Anderes — *ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν* —, so weist sie mit den letzten angehängten Worten das Sinnliche, Hylozoistische des Heraklit zurück, und zeigt an, daß Platon es sei, der diese Consequenz gezogen hat: wogegen Lassalle zu übersetzen genöthigt ist: „das All sei Bewegung, und außer dieser existire nichts“. Was nun außer dem Besprochenen von Lassalle zur Unterstützung seiner Ansicht herangezogen worden, von Fragmenten, wie von anderweiten Belegstellen, ist secundär und empfängt seine Auslegung von dem Besprochenen; und kaum werden wir eine Stelle, die selbständig für sich gegen unsre Ansicht zu sprechen scheinen könnte, übergangen haben, wenn wir zuletzt noch kurz die Äußerung des Aristoteles im ersten Buche über die Seele[97]), welche Lassalle anzieht, genauer geprüft haben werden, um auch sie besser für uns als für ihn brauchbar zu finden. Sie lautet: „Auch Herakleitos sagte, daß das Urseiende selbst (*ἡ ἀρχή*) die Seele sei, wenn anders er diese mit jener *ἀναθυμίασις* gleichsetzte, aus welcher das Übrige entsteht und besteht, als das Unkörperlichste (*ἀσωματώτατον*) und als ewig Fließendes“. Lassalle übersetzt willkürlich *ἀσωματώτατον* durch „das absolut Unkörperliche“, welches nur *τὸ ἀσώματον* heißen könnte; der Superlativ nämlich ist hier offenbar weniger als der Positiv, indem er anzeigt, daß das Gemeinte ein minder Unkörperliches ist als wenn es *τὸ ἀσώματον* schlechtweg genannt werden dürfte. Das Körperliche nur, nicht aber das absolut Unkörperliche, läßt sich in solcher Weise compariren, daß von ihm in einer seiner

96) Theaet. p. 156. A. p. 93. Stallb. — Schleiermacher S. 63. — Lassalle I, S. 289.

97) 2. Cap. — Lassalle II, S. 328 f.

Erscheinungen ein höchster Grad von Unkörperlichkeit ausgesagt wird. Überdies steht dieses Wort ohne Artikel, so daß wir streng genommen übersetzen müssen: „ein höchst Unkörperliches und ewig Fließendes“. Allerdings nun ist unter allen *σώμασι* das Feuer oder der Feueräther das *ἀσωματώτατον*, und eben deshalb der pneumatische Hylozoismus des Heraklit der äußerste mögliche Hylozoismus. —

Es bleibt uns noch, daß wir den pneumatischen Charakter der heraklitischen Philosophie nachweisen und belegen. Hierbei aber haben wir keinen Streit, sondern können sicher und unangefochten das von jeher dem Ephesier Zugestandene benutzen. Hätte Lassalle mit seiner Auffassung Recht, so wäre die Philosophie seines Helden nur um so pneumatischer. Kommt hinzu, daß wir in den Besprechungen der Früheren bereits überall so deutlich auf Heraklit hingewiesen haben, und angedeutet, welche Stelle er uns einnimmt und welcher Wege Ziel er uns bezeichnet: so dürfen wir wol der eigenthümlichen schwer zu überwindenden Scheu, das sich nunmehr von selbst Verstehende und leicht Auszusprechende so vollständig wie das Frühere zu entwickeln, einigermaßen nachgeben, und kürzer und schematischer hier nun die Summe ziehen, als wir früher die einzelnen Posten zurechtgestellt und gerechtfertigt haben. Wir zählen daher die verschiedenen Beziehungen, in welchen Heraklit als Abschluß der Reihe anzusehen, kurz nach einander auf.

1) Das Urseiende des Herakleitos, das Feuerelement seinem Stoffe nach, ist das Entsprechende im Makrokosmos, was der Geist oder die Seele des Hauptes im Mikrokosmos, sofern die anthropologischen Analogien, nach denen es näher beschrieben wird, durchaus pneumatische sind. Diese Analogien nämlich beziehen sich durchgängig entweder auf das Erkennen und Denken, oder auf die höchste zu denkende Gesetzmäßigkeit, oder auf Beides. Das Denken als solches ist zum Prädicat des Absoluten gewählt in den Ausdrücken *τὸ σοφὸν μοῦνον, τὸ φρενῆρες, τὸ φρόνιμον*, welches letzte Epitheton in einem bei Pseudo-Origenes gefundenen Fragmente geradezu vom Feuer ausgesagt wird[98]), auch *ἡ γνώμη*; die höchste Gesetzmäßigkeit ist bezeichnet

98) Philosoph. IX, 10. Mill. Vgl. Bernays, rhein. Mus. IX (1854), S. 245. 260.

in den Benennungen εἱμαρμένη, mythologisch Δίκη; der volle Ausdruck für Beides, der im Deutschen „Vernunft" sein würde, ist bei Heraklit λόγος, mythologisch Ζεῦς. Dieser λόγος ist das reine Allgemeine als solches in seiner Einheit, Einfachheit und ursprünglichen Gegensätzlichkeit; Bejahung und Verneinung, Sein und Nichtsein, in ihrer Einheit als Werden oder Proceß. Als das Allgemeine (ξυνόν = κοινόν) ist der λόγος die ewige und alleinige Wahrheit als solche. Dieses Allgemeine ist der Gegenpol des stofflich-Allgemeinen. Es entspricht darum, wie dieses der aristotelischen ὕλη, so seinerseits der reinen Form oder Entelechie des Stagiriten, nur daß diese, weil sie dualistisch getrennt ist von der reinen Materie, den Proceß nicht an sich selbst hat, sondern ihn, selbst ruhend, an und in einem Anderen, dem Stoffe, bewirkt. Das Princip des Anaximenes dagegen entsprach der gewordenen Entelechie des Aristoteles, d. i. jener, welche entstanden ist durch die von der ewigen Entelechie aus bewirkte Umwandlung der δύναμις zur Entelechie. Das Princip des Anaximenes war ψυχή, Lebenskraft, selbstbewegte Bewegungskraft; das heraklitische Princip ist jener νοῦς, welcher nach dem bekannten aristotelischen Ausdrucke θύραθεν über den Menschen kommt[99]).

2) Anaximenes hatte zuerst in der menschlichen Seele die Rückkehr des Urseienden zu sich selbst gesehen; ebenso Heraklit, aber in dem Sinne, daß es die pneumatische Seele ist, welche er auf solche Weise dem Urseienden gleichsetzt. Daß ihm die ἀρχή in der Seele wiederkehrt, ist gegen Schleiermachers Zweifel mit Recht von Lassalle, im Anschluß an die Aussagen des Aristoteles, festgehalten worden[100]). Die Seele des Menschen ist nach Heraklit wiederum der λόγος, wiederum das Feuer, wiederum der gesetzmäßige Proceß, das Denken, welches zugleich Ursein ist. Die Seele, welche nicht diese höchste, nennt Heraklit eine barbarische oder Schlammseele[101]), namentlich also die Seele des Un-

99) Das in diesem Absatz Erwähnte belegt sich durch: Schleiermacher Frgm. 30, S. 54. 73 ff. F. 69, S. 139. F. 18, S. 26. 109. F. 48, S. 113. F. 37, S. 79. F. 72, S. 143 — außer früher Angeführtem, u. a.

100) I, S. 57. II, S. 328. gegen Schleiermacher S. 114 (zu Frgm. 48).

101) Je nachdem man im Frgm. 22, S. 35 bei Schleiermacher βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων oder βορβόρου ψυχὰς ἔχοντος liest, welche sinnreiche Verbesserung Bernays vorgeschlagen hat, a. a. O. S. 262 ff. Vgl. jedoch Lassalle II, S. 319.

terleibes, welche er als feuchte bezeichnet und deren Dienst er in Gestalt des Dionysoscults anfeindet, aber auch die Seele der Brust, gegen die er die Worte gesprochen hat: „Schwer ist gegen den Muth (θυμῷ) streiten; denn was er will daß geschehe, kauft er ums Leben (ψυχῆς)". So übersetzen Schleiermacher und Lassalle. Vielleicht ist aber unter ψυχή, wie sonst immer bei Heraklit, das Höchste selbst, die Vernunft oder der Geist zu verstehen, so daß der Sinn sein würde: „Schwer ist gegen psychische Menschen zu streiten (denen ja besonders Muth, Zorn, sowie Empfindsamkeit und Subjectivität eignen); denn sie lassen in ihrer Absichtlichkeit Geist und Vernunft fahren oder machen diese sich (in sophistischer Dialektik) dienstbar". Solcherweise mußte denn Heraklit, der schmerzenvolle, trauernde Philosoph, wie die Sage des Alterthums ihn vorstellt, der Mehrzahl der Menschen feindlich und als Verächter gegenüberstehen: er hielt die Menge für unvernünftig und schlecht, dem Allgemeinen und Einen feindlich, egoistisch in ethischer, eigensinnig und willkürlich im Einzelnen verharrend in theoretischer Hinsicht. Aus demselben Grunde verachtete und bekämpfte er die Vielwisserei: sie lehre den Geist als solchen nicht, enthalte also nicht die eigentliche Wahrheit[102]).

3) Eine Parallele, die wir bis jetzt noch nicht berührt haben, zwischen dem Fortschritte vom Wasser zum Feuer, vom Stofflichen als solchem zum Geistigen, und einer physiologischen Wahrnehmung, haben wir hier bei Heraklit besonderen Anlaß durchzuführen. In gleicher Weise nämlich wie sich die Functionen des Menschen vom Leiblichen zum Geistigen aufsteigend in gleichlaufender Beziehung finden mit den vom Materiellen zum Ideellen aufsteigenden Naturelementen, zeigt sich wiederum innerhalb der wahrnehmenden, erkennenden Sensibilität diese Aufstufung in der Benutzung der verschiedenen Elemente als Medien der Sinne. Unser am meisten das Stoffliche als solches aufnehmende Sinn, der Tastsinn, ist der Erde am verwandtesten; der Ge-

102) Zu diesem zweiten Puncte s. Schleiermacher F. 44, S. 108. F. 49, S. 117. F. 22, S. 35. F. 58—63, S. 127 ff. F. 70, S. 140. F. 47, S. 111. F. 71, S. 141 u. a., außer bereits Angeführtem. — Lassalle I, § 6—9. II, § 28—35. § 39 f.

schmack bedarf, um seinem Zwecke zu genügen, des Flüssigen; der Geruch empfindet nur vermittelst der Luft. Ebenso sind die äußeren Organe gemeinschaftliche für die Functionen der einzelnen Sinne und die entsprechenden Lebens- oder Geistesfunctionen. Der Geschmack und seine äußern Organe correspondiren mit dem Ernährungssystem; das Organ des Geruchs ist dasselbe, welches zum Dienste der Athmung bestimmt ist; Auge und Ohr sind die vorzugsweise erkennenden Sinne, die am meisten pneumatischen. Augenblicklich nun springt die Beziehung des Auges zum Feuer- und Lichtäther des Heraklit hervor; und Heraklit selbst hat diese Beziehung richtig herausempfunden, wofür theils seine schon berührten Reflexionen über Schlafen und Wachen Zeugen sind, theils und namentlich jenes Wort, das den Augen den Vorzug gibt vor den Ohren. Daß diesem das andere nicht widerspricht, in welchem Augen und Ohren der thörichten Menschen als lügenhafte Zeugen der Wahrheit gebrandmarkt werden, liegt auf der Hand; denn das Auge ist nicht bloß „sonnenhaft", sofern es für das Licht, sondern auch sofern es für das Dunkle und für die Farben empfänglich ist durch seine Empfänglichkeit für das Licht; es sieht also auch die vereinzelte Erscheinung des Seienden und das Unterschiedene als solches, das für Heraklit nicht das Wahre selbst ist[103]). Man wird nun aber von uns fordern, daß wir den Widerspruch erklären, welchen in jenes System der Sinne und Organe das Gehör hineinzubringen scheint. Des Gehöres Element ist gleichfalls die Luft, und doch werden wir deshalb das Gehör nicht erniedrigen wollen unter das Gesicht oder es gar außer den Bereich der ideellen oder pneumatischen Sinne hinaussetzen. Im Gegentheil, wir selbst halten das Gehör für den abstractesten, ideellsten, geistigsten von allen Sinnen. Man sehe aber nur, in welcher Weise hier die Luft das Element oder Medium abgibt. Jedermann erkennt, daß sie es hier nicht ist als der atmosphärische Luftstoff, wie er eingeathmet wird und ausgeathmet, noch wie er den Geruch vermittelt: sie ist hier das Medium des Sinnes nur in jener durchaus dienenden Weise, in welcher sie gar nicht mehr in ihrem stofflichen

103) Schleiermacher F. 22. 33, S. 35. F. 36, S. 71. — Lassalle II, § 30. — Vgl. auch Bernays a. a. O. S. 260 ff. 269, dessen Auffassung des heraklitischen Princips überhaupt mit der unsrigen am meisten von allen übereinzutreffen scheint.

Charakter, sondern in einem ideellen, formalen Charakter, nämlich als Trägerin einer Bewegung auftritt, nicht einen Stoff, sondern eine Bewegung zuführend, welche nicht einen Stoff, etwa wie im Geruche, sondern die Bewegung als Bewegung nach ihren Graden und ihren Verhältnissen empfinden läßt. Man kann sagen, die Luft stehe zum Schall sonach in einem zufälligen Verhältnisse, wie denn in der That auch andere Medien den Schall fortzuleiten recht wohl fähig sind —, in einem Verhältnisse also ungefähr, wie ein geschliffenes Glas oder Metall zum Lichte steht, was doch Niemanden veranlassen wird zu sagen, Glas oder Metall sei das dem Licht entsprechende Element. Aus diesem Grunde konnte denn auch die Luft nicht ein zweites Mal, etwa als ein Höheres über dem Feuer, entsprechend dem Gehörsinne, hylozoistisch verwendet werden. Wol aber konnte diese ihre zweite Bedeutung erkannt und ausgesprochen werden, als man die Selbständigkeit und Ursprünglichkeit des Abstracten und Geistigen, des Formalen als solchen kannte, und dieses selbst zum Urseienden einsetzte. Und in der That finden wir die Luft in einer abstracteren Gestalt und mit dem Bewußtsein ihrer Abhängigkeit in solcher Gestalt von dem Abstracten und Formalen selbst einmal philosophisch verwerthet und an ihre gebührende Stelle gesetzt: bei den Pythagoreern, welche sich nach der begrifflichen Reihenfolge zunächst an Heraklit anzuschließen haben. Von den Pythagoreern nämlich wird berichtet, daß sie jenseit ihres äußersten Feuerkreises noch ein Unbegrenztes angenommen, welches sie πνεῦμα nannten und seiner sinnlichen Erscheinungsweise nach für Luft hielten: aus diesem nun ziehe nicht allein das Weltall seinen Odem, sondern aus ihm stamme auch das Leere, welches alle Dinge trennt, sowie die Zeit; ja sogar der ideelle oder logische Zwischenraum zwischen den verschiedenen Zahlen sei von dieser Luftart ausgefüllt[104]). Hier haben wir also eine abstracte und mathematische Luft, so zu sagen, die den Pythagoreern an derselben Stelle steht, an welcher in der neueren Philosophie Raum, Zeit und Zahl in ihrer reinen Unendlichkeit und Absolutheit. Wir dürfen nun nur noch daran erinnern, welche Rolle bei den Pythagoreern die Musik und die musi-

104) Nachweisungen bei Zeller S. 316 f.

kalische Harmonie gespielt hat — ihr ganzes Weltsystem war ja im Grunde nur ein großer ewiger Choral —, und was ferner für die Musik jene mathematischen Verhältnisse und Intervalle bedeuten, welche sich die Pythagoreer mit jener obersten Luft ausgefüllt dachten: um den Fortschritt der ältesten Philosophie genau sich decken zu sehen mit der Aufstufung der Sinne vom Geschmack bis zum Gehör. Wie das Gehör geistiger ist als das Gesicht, welches Heraklit noch vorzog, so konnte es auch erst in seine Würde eingesetzt, die Luft nach jener ihrer formalen und abstracten Bedeutung betrachtet, über den äußersten Feuerkreis hinaus ein Unendliches solcher Luft geglaubt werden, nachdem der Hylozoismus vergangen und das Abstracte als solches zum wahrhaften Urseienden erhoben war, an welchem das Körperliche nur als seine äußere Erscheinung haftet, als seine μίμησις, — wovon nur noch ein Schritt war, um diese μίμησις für eine bloße δόξα zu erklären. Dann aber, bei den Eleaten, um dies gleich hier zu bemerken, tritt auch erst die Erde, das rein materielle, nicht hylozoistische, unter den vier Elementen, als Urelement auf, und zwar als Glied des dem ursprünglichen eleatischen Dualismus zwischen Wahrheit und Schein entsprechenden Dualismus innerhalb des Scheins, gegenüber dem Feuer als dem anderen Gliede. Und je selbständiger die Materie wurde, um so bedeutsamer tauchte hinter ihren andern Sinnen der materiellste von allen, der Tastsinn empor, um so eifriger war man bemüht, alle anderen Sinne auf den Tastsinn zu reduciren, bis Leukipp und Demokrit nur solche Unterschiede als objective an den Dingen übrig ließen, welche durch den Tastsinn bemerkt werden können, die anderen aber für subjectiv bestimmte erklärten, wie auch die von Kälte und Wärme, und ihre Wahrheit an den Aussagen des Tastsinnes maßen. Dieses war jedoch nur scheinbar ein Rückschritt; denn je entgeisteter und entseelter die Materie dastand, um so reiner konnten das Seelische und der Geist in ihrer Eigenthümlichkeit und Übermaterialität erkannt werden: die Stelle, welche bei den Atomisten das Leere oder das Nichts hatte, nahm der νοῦς des Anaxagoras ein. Doch dieses beiläufig. Sollten nun derlei Combinationen, wie wir sie mit den Sinnen angestellt, und wie andre sonst vorgekommene, etwa von Einem oder dem Anderen für eitel Gedankenspiel gehalten werden, so

rechten wir darüber mit Niemand, sondern halten solche Betrachtungsweise, bei der **uns** der Ernst erst anzufangen scheint, den wir in dem bloßen Wissen um das geschichtlich Gewesene nicht finden können, für eine nicht für Jeden, sondern nur für Gleichgestimmte werthvolle. Anderen aber möchte es wol als Rechtfertigung unsers Verfahrens gelten können, daß das Aufsuchen solcher Parallelen durchaus im antiken Sinne und im Sinne jener Zeit ist, welche wir schildern: so daß also die historische Objectivität unserer Darstellung dadurch nicht geschmälert wird, sondern gewinnt[105]).

4) Hatte also Heraklit das Höchste des menschlichen Wesens zum Analogon erwählt für die Bezeichnung des Urseienden, dasjenige, welches der Mensch in keiner Weise mehr gemein hat mit einer niederen Creatur; hatte er den Blick frei nach oben gewandt und in die Region des Glanzes und Lichts den Sitz des makrokosmischen Urgeistes als des Absoluten verlegt: so hatte er vollständig die Meinung aufgegeben, daß das Urseiende ein Mittleres sein müsse, und erkannte das Höchste für das Erste. Für die physikalische Theorie, die wir ins Einzelne nicht zu verfolgen brauchen, weil sie im einfachen Ganzen schon deutlich genug den heraklitischen Fortschritt spiegelt, ist die Folge hiervon der völlige Wegfall der Verdünnung und Verdichtung als Werdeform, an deren Stelle das Umschlagen ins Gegentheil und das Zurückkehren aus dem Gegentheil, die ὁδὸς κάτω καὶ ἄνω, getreten ist. Die Stimmen einiger Späterer, welche auch für Heraklit Verdünnung und Verdichtung beibehalten, sind allgemein als gewichtlos verworfen gegen

105) Bekannt ist die Wahrnehmungstheorie des Empedokles, der nach dem von Alters her angewandten, von ihm zuerst ausgesprochenen Grundsatze, daß Subject und Object des Erkennens einander wesensgleich sein müssen, die Elemente ebenso auf die Sinne vertheilte, wie wir, nur daß er dem Gesichtsinne noch das Wasser beimischte, um das Sehen des Dunkeln zu erklären. S. Zeller S. 542. — Im Übrigen wird es nützlich sein, auch für die Vergleichung des Systemes der Sinne mit dem Gesammtorganismus des Menschen und mit dem Systeme der Naturelemente Schelling nachzusehen, am besten wiederum in dem neusten (6.) Bande der Gesammtausgabe S. 443—456, sowie den ganzen Abschnitt über Reproduction, Irritabilität und Sensibilität S. 398—456, und die Tabelle S. 369 (in dem „System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere" von 1804.). Die uns nicht sehr wesentlich scheinenden Abweichungen von unsrer Auffassung scheiden sich leicht von selbst aus.

die eignen Aussprüche des Ephesiers; über eine Stelle des Aristoteles aber, die man herbeiziehen könnte gegen diese Aussprüche, welche aber gleichfalls vor diesen verblassen muß, haben wir oben in unsrer 75. Anmerkung geurtheilt. Das Umschlagen wird von Heraklit gern ausgedrückt als der Tod des Einen, welcher das Leben des Andern ist. So ist das Wasser, das Meer, zunächst der Tod des Feuers, und das Wasser wird dann zum materiellen Urschooße des Wirklichen wie bei Thales. Wir sehen: die Luft des Anaximenes ist nicht einmal mehr als Zwischenstadium anerkannt. So entschieden herrscht bei Heraklit das Geistige vor, daß es überall auch das Seelische in sich aufsaugt, es nicht einmal mehr in der ihm gebührenden Wirklichkeit anerkennt[106]).

Haben wir aber im Eingange nicht als unsre eigne Meinung erklärt, daß das Urseiende, die wahrhafte Grundwesenheit alles Seienden, das Mittlere oder Seelische selbst sei? Wie mögen wir also die Lehre Heraklits so unbedingt den höchsten Fortschritt des ionischen Hylozoismus nennen? Auf diesen bis hierher wohlberechtigten Einwurf erklären wir uns über das Urseiende genauer dahin, daß es uns wol seinem Grundwesen oder Ansich nach, wie alles Seiende, das Mittlere oder Identische ist; aber das Identische ist uns nun und nimmer gleichbedeutend mit dem Urseienden als Seiendem, wenn wir streng unterscheiden zwischen Seiendem und Wesen: das neutrale Absolute ist uns nicht Eins mit dem Absoluten, welches gesetzt ist als solches seiend, mit dem primum existens, mit Gott. Weil eben das Mittlere das Wesen alles Seienden ist, kann es niemals als es selbst für sich existiren. Zwar gibt es eine ihm besonders entsprechende mittlere Wirklichkeit; aber es selbst, weil es das Allgemeine ist, kann nicht dieses oder jenes Besondere sein. Das Urseiende als Seiendes wiederum ist nicht das Allgemeine, sondern das dieses Allgemeine in der höchsten absoluten Weise Seiende, das Absolute als Einheit darstellend in der höchsten Möglichkeit solcher Darstellung, und insofern ein Besonderes, Einziges. Diese besondere Verwirklichung des Urwesens nun, des Mittleren, Urseelischen, ist die äußerst mögliche

106) Zu diesem Abschnitt gehören namentlich bei Schleiermacher F. 28, S. 47. S. 38 ff. F. 25, S. 41. S. 63 f. F. 49, S. 117. — Lassalle I, § 4. 5. II, § 19—22.

geistige Verwirklichung desselben, der Geist κατ' ἐξοχήν, und der Geist zugleich als der das Urwesen in seinem ganzen Reichthume auf ideale Weise verwirklichende. Indem also Heraklit es aufgegeben hat, das Mittlere, das Urwesen als solches, auch für das Urwirkliche zu nehmen, oder eine mittlere Erscheinung oder Verwirklichung des Urwesens an die Stelle der höchsten und ersten zu setzen, dagegen das höchste, das geistige Wirkliche in seiner Weise für das Urwirkliche erkannt hat, ist er in der That innerhalb der Grenzen des Hylozoismus zum Gipfel des Erkennens gelangt. Allerdings jedoch war mit diesem Fortschritte ein neuer Irrthum verbunden. Denn die Wahrheit, welche darin lag, daß das Mittlere Urseiendes sein sollte, die Wahrheit nämlich, daß das Mittlere in der That Urwesen ist, diese hat er von sich gewiesen. Darum geht ihm das Seelische in seiner eigenthümlichen makrokosmischen und mikrokosmischen Bedeutung, wie sie in einem kleinen Anfange von Anaximenes erkannt war, wieder gänzlich verloren, wie dieses Seelische dem ganzen Alterthume fast unbekannt geblieben ist. Das Alterthum eilt aus der Materie, wenn es sie verläßt, am liebsten sofort hinüber in den abstracten Geist, wie aus dem Naturgenusse in tragisches Entsagen, in stoischen Ernst. Darum konnte es auch den Geist, dessen Hintergrund das Seelische ist, d. i. den im höchsten Sinne ethisch durchglühten, den heiligen Geist, der das Natürliche und Göttliche zu friedlicher Ehe zusammenfügt, den Geist der Versöhnung, nur vorbilden, ihn vorbereitend herannähern. So verkündet es diesen Geist in der zur Welt des Schönen verklärten Natur im Geiste, in dem philosophischen die Natur erkennend umfassenden, in dem das Ideal menschlichen Gemeinlebens ersinnenden und erstrebenden Geiste. Heraklit verkündet denselben Geist in seinem Logos. Dieser aber hat des Seelischen noch wenig, ja fast nichts an sich gezogen. Daher des Ephesiers ungemessener Hochmuth, sein Menschenhaß, seine Abwendung vom wirklichen Vielen in jedem Sinne, sein Unfrieden. Gott ist ihm ein verzehrend Feuer, unversöhnt. Die Schöpfung ist ihm der Tod dieses Gottes, und im günstigsten Lichte gesehen ein Spiel, das der Gott spielt[107]). —

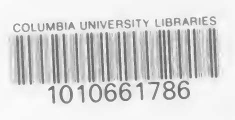
107) Schleiermacher F. 50. 51, S. 119 ff. S. 77 (zu Frgm. 38). — Lassalle I, S. 135 ff. S. 243 ff.

Das betrachtete kleine Stück der Geschichte griechischer Philosophie ist ein Gleichniß der ganzen Entwickelung dieser Geschichte. Sie beginnt damit, daß Geist und Seele im Stofflichen ruhen und daraus emaniren sollen; sie endet damit, daß der Geist, abstract und naturlos, die ebenso abstracte Materie in oder neben sich hat, die damit eigentlich auch zu solchem abstracten Geiste geworden ist: zwischen Materie und Geist aber wird das eigenthümlich Seelische nur vorübergehend angerührt. Im Christenthume wurde dieses, das eigenthümlich Seelische, welches das schlechthin Ethische ist, der Grundwille, wie er geistig und materiell zugleich ist, dem abstracten Geiste zum Hintergrunde gegeben, dieser nur als Erzeugniß jenes geachtet; und erst solcher real-ideale Geist, in seiner Vollendung als der sich selbst wissende und genießende Liebewille, ist das wahrhafte Urseiende. Im Griechenthume aber, im Heimathlande der Philosophie und Kunst, ist Prophetie und Pädagogie auf Christus in eben jenem Freiwerden des Geistes von der Materie, in der Vergeistigung und Verklärung des Sinnlichen und Natürlichen erschienen. Der so freie Geist ist dem Griechen das Gesetz; das verklärte Sinnliche und Natürliche, das Schöne, ist ihm die messianische Weissagung. *Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωυσῆς ἀττικίζων;* diesen Ausruf eines alten Alexandriners [108]) möchten wir als Motto auf eine Geschichte der Philosophie Griechenlands setzen. Welche aber von den griechischen Philosophen sich am meisten heimisch zeigten in den pneumatischen Regionen, die waren schon den frühesten Christen die bevorzugten: wovon die hochherzigen Worte des Märtyrers Justinus [109]) zeugen, die wir im Geiste an die Urne unsers Herakleitos schreiben:

Οἱ μετὰ Λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι,
κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν,
οἷον ἐν Ἕλλησι Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς.

---

108) Des Numenios; bei Clem. Alex. Strom. I, p. 342. C.
109) Apolog. I, p. 83. C.


COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010661786

